FIM
Historia

Georges Labica
Francisco Fernández Buey
Juan Trias
(et al.)

Engels y el Marxismo

Engels y el marxismo

autores

F. Fernández Buey
Georges Labica
Juan Trías
(et al.)

Fundación de Investigaciones Marxistas

Edita: Fundación de Investigaciones Marxistas
Alameda, 5 - 2.º izda. 28014 Madrid.
© Fundación de Investigaciones Marxistas 1994

Traducción de textos en italiano: *Gloria Cruz*

La Fundación de Investigaciones Marxistas
autoriza la reproducción total o parcial de este libro,
siempre y cuando se cite la procedencia.

Depósito lega M-24709-1998
ISBN: 84-87098-32-0

Esta edición está subvencionada por la Dirección General
de Cooperación Cultural del Ministerio de Cultura

Diseño gráfico y composición:
Contrastes, D. G. Toledo, 32 - 3.º izda. 28005 Madrid

Impresión:
Marco Gráfico. c/ Estebán Terradas, 12
Pol. Ind. de Leganés, 28914 Leganés (Madrid)

ÍNDICE

Presentación
Juan Trías Vejarano 9

Introducción
Georges Labica 11

Engels: de la revolución de la minoría a la revolución de la mayoría
Juan Trías Vejarano 15

Federico Engels y el partido
Elvira Concheiro 27

Fenomenología del poder:
Marx, Engels y la tradición liberal
Domenico Losurdo 45

De la polémica al sistema
Francisco Fernández Buey 73

Engels «versus» Feuerbach.
Los límites de un materialismo «empirista»
Roberto Finelli 87

La presencia de Engels en los «Cuadernos de la cárcel», de Gramsci
Guido Liguori 105

La recepción de Engels en América Latina
Jaime Massardo 119

Engels y el marxismo italiano
Antonio A. Santucci 141

La recepción de Engels en España
Pedro Ribas 157

PRESENTACIÓN

Juan Trías Vejarano
Sección de Historia de la FIM
España

Se recogen en la presente publicación la mayor parte de las comunicaciones presentadas al encuentro internacional, celebrado en Madrid los días 25, 26 y 27 de octubre de 1995, organizado por la Fundación de Investigaciones Marxistas para conmemorar el centenario de la muerte de F. Engels.

Como se decía en el programa del coloquio, la obra de Engels ha sido muy discutida, así como su contribución al marxismo. Algunos han visto divergencias entre las posiciones de Marx y Engels, mientras que se ha sostenido que, en la configuración del marxismo tal como se presenta en la frontera de los siglos XIX y XX en los partidos que forman parte de la Segunda Internacional, la influencia de Engels es determinante. El centenario constituye una buena ocasión para volver sobre estos puntos y, también, para reevaluar la contribución de Engels en los diferentes campos a los que se extendieron sus escritos y su actividad.

Pensamos que los objetivos planteados fueron alcanzados, dentro de los límites de un coloquio que no podía pretender ser exhaustivo. Como se verá se abordan desde la recepción de Engels en países, corrientes y autores, hasta su contribución a la teoría y práctica del marxismo en diferentes campos.

Para terminar, queremos agradecer a todos los ponentes, tanto a los que entregaron su contribución por escrito y que son las que se publican, como a los restantes, su participación. El reconocimiento se extiende al Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que proporcionó los locales para la celebración del coloquio.

INTRODUCCIÓN. ENGELS COFUNDADOR DEL MARXISMO

Georges Labica
Universidad de Paris X. Revista Actuel Marx
Francia

Engels, *savio y revolucionario*, se situa al mismo tiempo en la línea de la filosofía clásica alemana y del siglo de las luces francés, sin remontarnos más atrás, y en la orilla de una tradición que incluiría, por no citar más que algunos pensadores, a Croce, Labriola, Sorel, Jaurès, Gramsci, Lukacs, Ernst Bloch, Lucien Goldman, Henri Lefebvre o Sartre, dicho de otro modo, filósofos «comprometidos» que arriesgan poner su saber al servicio de las luchas sociales y políticas de su tiempo.

La conmemoración del centenario, lejos de la apariencia de un rito funerario ni, menos aún, pese a las modas, de un duelo, debería, por contra, convertirse en la ocasión de establecer un balance, poniendo en evidencia el papel y la actividad propias realizadas por Engels y midiendo los efectos de su influencia, directa o indirecta sobre el destino posterior de la teoría, dicho de otro modo, hacer aparecer su *ejemplaridad* y su *actualidad,* para una reflexión crítica del marxismo. Algunos grandes ejes pueden distinguirse alrededor de los cuales voy a intentar una reflexión de síntesis, que, inevitablemente, recogerá intervenciones ya hechas.

La cofundación del marxismo

Se podría, sin que resultase una paradoja excesiva, ni una intención provocadora, defender que Engels tiene al menos títulos iguales que Marx para dar su nombre a la teoría de la cual establecieron juntos los fundamentos. Se recordará que Engels fue colaborador, consejero y amigo (también apoyo moral y financiero) de Marx, mientras que vivió, y también su albacea testamentario. Los testimonios de sus contemporáneos son unánimes en este sentido. Así, Eléanor Marx-Aveling, la tercera hija de Marx, escribe: «la vida y la obra de estos dos hombres está tan estrechamente fusionada que es imposible disociarla». También, Paul Lafargue, uno de los yernos de Marx, comenta que más allá de sus diferencias, ambos «forman, por así decirlo, una sola vida. Tenían la mejor opinión el uno del otro. Marx no dejaba de admirar los conocimientos universales de Engels, la extraordinaria ductilidad de su inteligencia,

que le permitía pasar fácilmente de un tema a otro. Engels, por su parte, se recreaba en reconocer la potencia de análisis y de síntesis de Marx... cada uno pensaba siempre satisfactoriamente del otro, su mutua confianza era permanente». Es también a Engels que se le debe la denominación de «marxismo» para una doctrina que no había, ni podido, ni querido autocalificarse a sí misma (1888). El mismo trato de extrema modestia le hacía escribir, en 1884, «Yo era el segundo violín y pienso que cumplí bastante bien mi parte. Me sentía feliz de tener un primer violín tan magnífico como Marx». De los dos amigos, Engels fue el primero en abrir caminos, así se tratase de la incorporación de Feuerbach (*La Sagrada Familia*), de la primera crítica de la economía política (*Umrisse*), de la crítica de la religión (*Correspondencia con los hermanos Bauer*), del descubrimiento y del análisis de la clase obrera (*La situación de la clase obrera en Inglaterra*), de la valoración del pensamiento socialista francés, inglés y alemán (*Forschritte*), de la crítica del idealismo alemán (Anti-Schelling), del conocimiento de los mecanismos internos del capitalismo (*Cartas sobre El Capital*), del aprendizaje de las Ciencias exactas (*Cartas sobre las ciencias de la naturaleza*), de la atención siguiendo la estela de Fourier, de la dramática situación de las mujeres, o de la lucha de Irlanda contra la opresión británica («que desgracia para un pueblo tener por siervo a otro pueblo»). ¿No fue él, como se afirmado frecuentemente, el iniciador del «materialismo histórico»?. El célebre Manifiesto le debe sus primeras redacciones (*Catecismo y Principios*) y los sucesos de Alemania en 1848 su cobertura, como se diría hoy (*Revolución y contra-revolución en Alemania*). Marx, que rinde un permanente homenaje a estas obras de juventud que son las *Umrisse* o la *Situación*, entre otras, confesaba cuando escribía a Engels: «Tu sabes que 1. siempre llego tarde y 2. siempre camino sobre pasos». (4 de julio de 1864). Engels, que llevó su amistad hasta el reconocimiento de la paternidad adúltera de Marx, ¿acaso no escribía la mayor parte de los artículos que Marx firmaba para el *New York Tribune*? ¿No suministró lo esencial de la documentación de *El Capital*, cuando dudaba en elaborar los Libros II y III, después de la muerte de Marx?. Marx mismo le escribía en agosto de 1867 después de la publicación de *El Capital:* «Te debo solamente a tí haber podido hacerlo. Sin tu sacrificio no me hubiera sido posible llevar adelante los enormes trabajos necesarios para estos tres volúmenes».

La aportación singular a la teoría

En el seno de la «división del trabajo», como ellos mismos decían, que se instauró entre Marx y Engels durante el período de elaboración de sus grandes obras, el primero retomó la parte de la «crítica de la economía política», y, de hecho, la exclusiva redacción de El Capital, el segundo se consagró literalmente a los más diversos temas, de la filosofía, particularmente la dialéctica y el materialismo (*Anti-Dühring*), a la física y la historia de las Ciencias

(*Dialéctica de la naturaleza*), pasando por la antropología y la teoría del estado (*El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*) o el análisis de la religión (*Urchistentum*), entre otros, sin omitir su excepcional competencia en los temas militares, que le valió muy pronto entre sus familiares el sobrenombre de «General». Después de 1883, Engels no sólo se consagra a la puesta a punto de los grandes manucristos, entre ellos *El Capital*, además reedita y sobre todo reactualiza sus obras anteriores así como las de Marx, entregándose a las críticas y autocríticas que el cambio de coyuntura hacía necesarias a su entender. A través de la Segunda Internacional se convierte en consejero del movimiento obrero, difundiendo y popularizando la doctrina, publicando especialmente, en folletín, en la prensa socialdemócrata alemana su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, acompañado de las célebres *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, que permanecían hasta entonces inéditas. Rectifica malentendidos y contradicciones (*Cartas* a Bloch, Schmidt, Borgius, etc). Permanece atento a todas las situaciones nacionales (*La cuestión campesina, Cuestión de la vivienda, Correspondencia* con los italianos, españoles o rusos...). Contribuye en todos los lugares a la formación de los grupos dirigentes (Kautsky, Labriola, Plejanov, Lafargue...), ayudado en esta tarea por su extenso conocimiento de otras lenguas, pues dominaba una docena (entre otras el alemán, el francés, el italiano, el español, las lenguas escandinavas, el ruso, el polaco, el rumano, el turco, el persa) y comprendía una veintena. Hasta su desaparición, infatigablemente, explica, completa, interviene sobre todos los temas en debate, teóricos y políticos, preocupado especialmente en percibir, en un nuevo estadio de la historia, las estrategias adecuadas (el famoso «testamento» de 1895).

El lugar y el papel jugado por Engels es objeto de numerosos debates

El «engelsianismo» señalaría las perversiones que Engels habría, antes que otros, inflingido al marxismo. Y primeramente a Marx pues habría sido el genio perverso, que le empuja al comunismo y al materialismo, que habría fusionado antes que él, haciendo girar hacia la economía a un brillante doctor en filosofía. Lenin comenta que, desde finales del último siglo, V. Tchernov «comenzó el asalto en la tentativa de oponer a Marx y a Engels, este último era acusado de profesar un «materialismo ingenuamente dogmático» y el «dogmatismo materialista más grosero». Y, desde entonces, son agravios que no han dejado de dirigirse a Engels haciéndole culpable de las derivas cientificistas, metafísicas, economicistas o mecanicistas,cuando no se le imputaba la «fabricación» misma del marxismo. M. Rubel sospecha por este motivo y transforma el plan de los tomos II y III de El Capital; L. Colleti denuncia su hegelianismo arcaico y su darwinismo primario; M. Henry le elimina de su importante obra sobre Marx, juzgándole de una «vulgaridad lastimosa». Del sur-

gimiento, hace algunos decenios, de la problemática del «joven Marx» al estalinismo y a la crisis del marxismo, Engels ha servido a menudo de chivo expiatorio a los ojos de todos los críticos, bien o malintencionados, que rechazaban en atribuir a Marx las sombras de un cuadro del que se recordaba oportunamente que él no había pintado solo. En contraste, tal o cual defensa oscura y ciegámente apologética no hacia más que confirmar las sospechas del desviacionismo engelsiano. La historia del Marxismo, de sus contradicciónes propias y ajenas, de las apuestas prestadas y de las constituyentes, está en cuestión. Es necesario considerar el hecho incontestable de que es por la lectura de Engels (las tiradas internacionales más numerosas corresponden al *Anti-Dühring* y a *Ludwig Feuerbach*) antes que por la de Marx por lo que el marxismo ha sido conocido y se ha expandido, convendría reflexionar, de una parte sobre ciertos efectos teóricos tan considerables como el de la «filosofía marxista», de su instauración (Lenin, lector de Engels) como de su institucionalización en el Diamat (Materialismo dialéctico nota del traductor) estaliniano; o incluso de la abrupta ruptura entre ciencia y utopia, por otra parte, de las formas y modos de la recepción de la obra de Engels, según los diversos contextos nacionales del movimiento obrero y comunista.

Haciendo esto, no solamente se hará justicia a un maestro, lo que convendría en este caso, a su engrandecimiento, subrayando sus eminentes cualidades humanas, como la generosidad, la cortesía, la nobleza de carácter, el saber escuchar, el amor a la vida (!y a la cerveza alemana, al vino de Burdeos o al champán!), el humor y la infatigable dévoción a la causas de los explotados, se encontrará, en este trabajador incansable el mejor ejemplo de una actividad revolucionaria que no rechaza jamás autocuestionarse a partir de la observación de las luchas reales, es decir abierta, crítica, viva. Engels es, a su manera, el más seguro antídoto contra la esclerosis del pensamiento y los dogmatismos. Retomar estos elementos se ha convertido en una urgencia. Permitidme, en fin, a riesgo de parecer grandilocuente, tomar de Franz Mehring las líneas con las que concluía su artículo de *Neue Zeit,* diez años después de la muerte de Engels: «cada aniversario del nacimiento o de la muerte de Marx y de Engels les hace más próximos a nosotros. Parecen vivir entre nosotros, percibimos el metal de su voz, cada vez que en el mundo miserable que agoniza, que no conoce sino opresores y oprimidos, alumbra el alba de un nueva época revolucionaria».

ENGELS: DE LA REVOLUCIÓN DE LA MINORÍA A LA REVOLUCIÓN DE LA MAYORÍA

Juan Trías Vejarano
Sección de Historia de la FIM
España

En la famosa «Introducción» a la reedición de *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850,* de Marx, redactada en 1895 poco antes de su muerte, y que se conoce como su testamento político, escribe Engels:

> «Si han cambiado las condiciones de la guerra. entre naciones no menos han cambiado las de la lucha de clases. La época de los ataques por sorpresa, de las revoluciones hechas por pequeñas minorías conscientes a la cabeza de las masas inconscientes, ha pasado. Allí donde se trate de una transformación completa de la organización social, tienen que intervenir directamente las masas, tienen que haber comprendido ya por si mismas de qué se trata, por qué den su sangre y su vida. Esto nos lo ha enseñado la historia de los últimos cincuenta años. Y para que las masas comprendan lo que hay que hacer, hace falta una labor larga y perseverante» (1).

Como es sabido se dio una amplia polémica sobre el alcance del texto de 1895. Algunos sostendrían que significaba la renuncia a la revolución en favor de las reformas legales; otros negarían que tal fuese el caso. La cuestión se aclara si se tiene en cuenta los diferentes significados de la palabra revolución en la tradición del siglo XIX y en el pensamiento de Marx y Engels (2). Lo que cuestiona Engels, como ya se desprende del pasaje acabado de transcribir, no es la revolución, sino determinadas formas de lucha (Kampfweise), más concretamente, las insurrecciones conducidas por una minoría ; pronunciándose en favor de una revolución de la mayoría, a través de un proceso en el que ocupan un papel fundamental la conquista de posiciones («avanzar lentamente, de posición en posición», son sus palabras), en lo que algunos y no por azar han visto una anticipación de la posterior teorización de A. Gramsci.

Pero, en el escrito de Engels se plantean otras cuestiones que las acabadas de evocar y que explican las interpretaciones que se han querido deducir de

---

(1) Cf. MARX y ENGELS. *Obras Escogidas,* tomo I, Ayuso, Madrid, 1975, p. 120.

(2) Cf. nuestro trabajo «La teoría marxista de la revolución», en *Mientras Tanto,* n.º 51, septiembre-octubre, 1992.

él: así la de la utilización del sufragio y, por derivación, la del marco político existente como marco de conquista del poder por el proletariado, con las cuestiones que implica sobre la violencia y las formas de lucha asociadas a ésta en la tradición del siglo XIX.

Como dejan traslucir las palabras transcritas al comienzo, Engels es consciente de que se ha abierto unas nueva época o, lo que es lo mismo, que se ha cerrado un ciclo histórico que, por lo que se refiere al modelo revolucionario, arrancaría de la «gran revolución inglesa del siglo XVII», y cuyo rasgo esencial sería el haber sido revoluciones de minorías; entendidas éstas como grupos sociales. Este modelo, dirá Engels,»parecía aplicable también a las luchas del proletariado por su emancipación «; la diferencia estribaría en que, al contrario de las revoluciones anteriores, sería sí una revolución de la minoría, pero ahora en beneficio de la mayoría. Este modelo tendría su expresión más acabada en Francia. Iba asociado, como asimismo señala Engels en este texto, a determinadas formas de lucha: a la insurrección armada por medio principalmente de la lucha de barricadas. En definitiva, la revolución proletaria se ajustaría a la pauta seguida por las revoluciones burguesas, se entiende las revoluciones desde abajo.

El texto de Engels es, a la vez, autocrítico y rectificatorio. Autocrítico en la que se refiere a que existiesen las condiciones en 1848 de una revolución proletaria, lo que expresa diciendo que «la historia nos dio también a nosotros un mentís y reveló como una ilusión nuestro punto de vista de entonces». Ella, dirá más adelante, «Ha puesto de manifiesto que, por aquel entonces, el estado de desarrollo económico en el continente distaba mucho de estar maduro para poder eliminar la producción capitalista» (3).

Pero más importantes son las rectificaciones de Engels que alcanzarían a los puntos señalados anteriormente. Estas rectificaciones obedecerían, en nuestra opinión, a dos ordenes de razones. De una parte, una maduración de la reflexion sobre las exigencias de una revolución socialista, lo que se expresa en la frase ya recogida al principio de que «donde se trate de una transformación completa de la organización social, tienen que intervenir directamente las masas, tienen que haber comprendido ya por si mismas de qué se trata [...] ». Lo que exige, como dice más abajo, «una labor larga y perseverante». Para llevar a cabo una transformación de esa índole no basta la acción de una minoria aunque sea en beneficio de la mayoria, hace falta la participación y la adhesión activa de las masas.

Y nótese que cuando Engels en estas páginas habla de minorías, no se está refiriendo exclusivamente a partidos o a organizaciones similares, sino asimismo,a grupos sociales, como podría ser el caso de una fracción de la clase obrera o de ésta respecto a otras clases sociales. Del tema se procupa Engels en los escritos del último período de su vida. Sirva como boton de muestra su escrito de noviembre de 1894, publicado en el organo teórico de la Socialde-

(3) Cf. ed. cit., en nota 1, p. 111. La referencia al modelo revolucionario anterior en pp. 109-111.

mocracia alemana Die neue Zeit y que lleva por título «El problema campesino en Francia y en Alemania», en el que escribe que, para conquistar el poder político, el partido socialista «tiene antes que ir de la ciudad al campo y convertirse aquí en una potencia». En él se evoca el papel que el campesinado ha jugado en el mantenimiento del statu quo en diferentes situaciones. Especialmente interesante es su referencia al proletariado agrícola del este del Elba, en cuya condición se apoya el poderio de los junkers, base del dominio prusiano, que marca con su sello reaccionario a toda Alemania. Dice al respecto: «tan pronto como tengamos con nosotros a los obreros agrícolas del este del Elba, empezarán a soplar otros vientos en toda Alemania». Y poco antes de acabar asigna a esa tarea la máxima prioridad.

En el trabajo se analizan las diferentes condiciones socioeconómicas de la población que tiene su fuente de ingreso en la actividad agrícola y se exponen las diferentes soluciones según los sectores. Por lo que se refiere al sector clave del pequeño campesino en sus diferentes modalidades, insiste en la necesidad de no imponer ni directa ni indirectamenta las soluciones:»Nuestra misión respecto a los pequeños campesinos consistirá ante todo en encauzar su producción individual y su propiedad privada hacia un régimen cooperativo, no por la fuerza, sino por el ejemplo y brindando la ayuda social para este fin» (4).

Al otro orden de. razones que estarían detrás de las rectificaciones se refiere Engels frecuentemente en los escritos de la última época de su vida, ya se trate de prefacios a ediciones o reediciones de diversos textos conjuntos de él y Marx (como el Manifiesto comunista) o de éste, o en trabajos debidos a su pluma, o en su abundante correspondencia. Este otro orden de razones radicaría en el cambio de condiciones acontecido desde la época en que se escribió el Manifiesto comunista y que Engels contempla en la Introducción de 1895 con la perspectiva que da casi medio siglo. Se han dadoen diferentes ámbitos que Engels va evocando. Así en el económico, con esa revolución que «desde 1848 se ha adueñado de todo el continente, dando, por primera vez, verdadera carta de naturaleza a la gran industria en Francia, Austria, Hungria, Polonia y ultimamente en Rusia, y haciendo de Alemania un verdadero pais industrial de primer orden». Hay otros paises aquí no mencionados pero a los que alcanza el fenómeno, como los Estados Unidos y otros, aunque Engels señala los diferentes ritmos y modalidades del proceso.

Esa «revolución industrial», añade, « ha puesto en todas partes claridad en las relaciones de clase», eliminando formas intermedias anteriores, «creando y haciendo pasar al primer plano del desarrollo social a una verdadera burguesía y a un verdadero proletariado de gran industria». «Y con esto, la lucha entre estas dos grandes clases que en 1848, fuera de Inglaterra, sólo existía en París y a lo sumo en algunos grandes centros industriales, se ha extendido a toda Europa y ha adquirido una intensidad que en 1848 era todavía inconce-

(4) Está recogido en ed. cit., en la nota 1, tomo II. Las citas en las pp. 424, 442 y 437.

bible». Esto ha venido acompañado de avances organizativos e ideológicos en el seno del proletariado (para Engels los segundos radicarían en el desplazamiento de otros credos en favor de la teoría de Marx,«reconocida por todos»)

Por contraste con la situación anterior, así se presenta la actual:

> «Hoy, el gran ejercito único, el ejercito internacional de los socialistas, que avanza incontenible y crece día por día en número, en organización, en disciplina, en claridad de visión y en seguridad de vencer».

El indudable optimismo que refleja este cuadro, va seguido, sin embargo, de la observación a la que ya hicimos referencia y que se situa en el marco de la reflexión autocrítica sobre la imposibilidad de una revolución social en el 48 y de las rectificaciones de Engels sobre el desarrollo del proceso revolucionario:

> «Si incluso este potente ejercito del proletariado no ha podido todavía alcanzar su objetivo, si, lejos de poder conquistar la victoria en un gran ataque decisivo, tiene que avanzar lentamente, de posición en posición, en una lucha dura y tenaz, esto demuestra de un modo concluyente cúan imposible era, en 1848, conquistar la transformación social simplemente por sorpresa» (5).

Engels parece percibir que si han madurado ciertas condiciones objetivas y subjetivas para una revolución proletaria, de otra se han dado cambios en ellas que obligan a una reconsideración de las formas de lucha; cambios que, si por un lado, cuestionan formas tradicionales, de otro, abren nuevas perspectivas. Esto nos introduce directamente en los puntos que, desde que se escribió la Introducción de 1895, han alimentado más la polémica.

Los cambios aludidos han operado en el campo de la acción política, trascendental, como no es necesario insistir, para Marx y Engels De todos modos hay que advertir que el citado texto se inscribe en una reflexión que no es ni mucho menos nueva en ninguno de los dos. Por otra parte, hay evidentes continuidades en su pensamiento, por llamarlo así, político, como le recordaba Engels a Turati en una carta de enero de 1894. En la Introducción de 1895 se hacía referencia a aquellos, despues de observar que «Como Marx predijo, la guerra de 1870-1871 y la derrota de la Comuna desplazaron por el momento de Francia a Alemania el centro de gravedad del movimiento obrero europeo», pues es en este país donde la utilización del sufragio universal por el movimiento obrero se revelaba más fructífera. Así, después de recordar los avances electorales del partido pese a la legislación antisocialista, concluía que los obreros alemanes suministraron «a sus camaradas de todos los paises un arma nueva, una de las más afiladas, al hacerles ver cómo se utiliza el sufragio universal».

(5) Todas las citas en la p. 111 de la ed. cit., en la nota 1.

Después de una serie de consideraciones sobre el sufragio universal sobre las que volveremos más adelante, se refería al método tradicional de lucha, a cuyo propósito escribía:

> «La rebelión al viejo estilo, la lucha en las calles con barricadas, que hasta 1848 había sido la decisiva en todas partes, estaba considerablemente anticuada».

Siguen las conocidas observaciones, sobre las que conviene subrayar que Engels no sólo se refiere a cambios en los factores que podríamos denominar técnicos (armamento, urbanismo), sino asimismo en los sociales, y sin que tampoco se descarte en el futuro los «combates callejeros», aunque estos deberan operar de otra forma.

En lo que conviene insistir es en que este desplazamiento en el «método de lucha» *(kampfweise)* viene justificado, ante todo, no por razones de un cambio en las condiciones, aunque éstas evidentemente cuenten, sino, fundamentalmente, por que el nuevo «método» (por emplear el término de la traducción española que utilizamos) se ajusta a la que nos parece la tesis fundamental de la Introducción, es decir, la revolución de la mayoría. Lo acredita que las reflexiones sobre las virtualidades del sufragio y del marco político que suponen, asi como respecto a la obsolescencia de los métodos tradicionales, se cierren con el texto que transcribimos al comienzo. Aqui lo que se dice es que si «La época de los ataques por sorpresa, de las revoluciones hechas por pequeñas minorías conscientes a la cabeza de las masas inconscientes, ha pasado», es porque «Allí donde se trate de una transformación completa de la organización social, tienen que intervenir diirectamente las masas». El antiguo método suponía sino la pasividad completa de éstas, sí un papel subalterno.

No es que Engels niegue el papel dirigente del proletariado y del partido, pero, por decirlo en términos gramscianos, deben conquistar la hegemonía. Lo dice en algunos pasajes del texto que comentamos. Así a propósito del partido francés: «los socialistas van dándose cada vez más cuenta de que no hay para ellos victoria duradera posible a menos que ganen de antemano a la gran masa del pueblo, lo que aquí equivale a decir a los campesinos». Y respecto al alemán, se refiere más adelante a la conquista de «la mayor parte de las capas intermedias de la sociedad, tanto los pequeños burgueses como los pequeños campesinos». Lo acabado de recoger concuerda con lo expresado por Engels elaño anterior en su trabajo «El problema campesino en Francia y en Alemania» al que ya hicimos referencia a este propósito.

Es en esta conquista de la hegemonía donde se revelan las virtualidades del nuevo método de lucha. El sufragio universal, señala en la Introducción actua, por decirlo así, como termómetro que mide la fuerza del partido, «precaviéndonos por igual contra la timidez a destiempo y contra la extemporánea temeridad». Pero, añade, «nos ha dado mucho más. Con la agitación electoral, nos ha suministrado un medio único para entrar en contacto con las masas del pue-

blo allí donde estan todavía lejos de nosotros [...] »; la misma función desempeña la tribuna parlamentaria. En definitiva, los obreros alemanes, y su ejemplo estába siendo seguido por los obreros de otros paises, «han transformado el sufragio universal [...] de medio de engaño que había sido hasta aquí en instrumento de emancipación». (en los puntos suspensivos que acabamos de poner entre paréntesis se recogía la frase en francés, pues el texto procedía de la Introducción,escrita por Marx, para el programa del partido obrero francés).

Las consideraciones sobre el empleo del sufragio universal se cierran con el siguiente texto:

> «Se vio que las instituciones estatales en las que se organiza la dominación de la burguesía ofrecen nuevas posibilidades a la clase obrera para luchar contra estas mismas instituciones. Y se tomo parte en las elecciones [...] se le disputó a la burguesía cada puesto, en cuya provisión mezclaba su voz una parte suficiente del proletariado. Y así se dio el caso de que la burguesía y el gobierno llegasen a temer mucho más la actuación legal que la ilegal del partido obrero, más los éxitos electorales que los exitos insurreccionales» (6).

¿Implica lo anterior una renuncia a la revolución, que Engels postule una adscripción incondicional a la legalidad vigente? Entramos en la parte más polémica de este texto. De entrada hay que decir que el tema estaba planteado y Engels no rehuye abordarlo. Así lo hace en una carta que dirige a Bebel en noviembre de 1884. La cita es larga pero merece reproducirse in extenso:

> «Todos los filisteos liberales han cobrado un respeto tan grande por nosotros que chillan en coro: Sí, si los socialistas quieren situarse en una base legal y abjurar de la revolución, entonces estaremos en favor de la derogación de la ley antisocialista. Por ello no hay duda de que en el Reichstag se les formulará a ustedes de inmediato esta sugerencia [...]. Una respuesta debil destruiría de inmediato la impresión colosal producida por las elecciones.
>
> »En mi opinión, el caso se plantea así: A lo largo de toda Europa, la situación política vigente es producto de revoluciones. La base legal, el derecho histórico, la legitimidad, han sido acribillados en todas partes, o tirados por la borda. Pero, está en la naturaleza de todos los partidos o clases que han llegado al poder por medio de la revolución, el reclamar que la nueva base jurídica creada por ésta sea reconocida incondicionalmente y considerada sagrada. El derecho a la revolución existió —de lo contrario los gobernantes actuales no serían legales—, pero a partir de ahora no habrá de existir más» (los subrayados son de Engels) (7).

---

(6) Las citas sobre el sufragio universal en las pp. 115-116 de la ed. cit., en la nota 1.

(7) La carta en MARX y ENGELS. *Correspondencia*, Ediciones de Cultura Popular, México D.F., 1972. La cita en tomo III, p. 110.

Es lo que viene a repetir en 1895. Como recordaba Engels en estos textos a propósito de Alemania su actual configuración no era resultado de acciones que se hubiesen desarrollado en el marco del orden legal vigente:»El Imperio germanoprusiano, como consumación de la Confederación germánica del norte creada por la fuerza en 1866,es una creación enteramente revolucionaria», apostillaba en la carta a Bebel, añadiendo que:»Si el partido conserva tan solo el derecho de ser ni más ni menos revolucionario que lo ha sido el gobierno imperial, tendrá todo lo que necesita». La utilización de la legalidad vigente no implicaba la renuncia a la revolución, es decir, a sustituir aquélla, a transformarla.

Hasta entonces, y no sólo en Alemania, los cambios del orden legal habían sido resultado de acciones de fuerza. De ahí, que en la tradición del siglo XIX se asociase revolución a insurrección. Los cambios en los métodos de lucha y en los ritmos no implicaban la renuncia a la transformación, a no ser que se confundiesen el contenido con las formas. De todos modos, quedaba planteada la cuestión de si era posible llevarla a cabo en el nuevo marco político. Por el momento éste era aprovechable para incrementar y fortalecer las fuerzas, y esa era la tarea que estaba en primer plano dentro de la nueva perspectiva.

La cuestión de las virtualidades del marco político existente se la planteó Engels en numerosas ocasiones en los años que transcurren desde la Comuna de Paris hasta su muerte. Lo primero que hay que señalar es que, contra lo que ha transmitido una cierta literatura de uno u otro signo, la visión de Engels sobre el Estado existente en su tiempo es bastante compleja. Este es un extremo sobre el que Jacques Texier ha hecho ultimamente unas observaciones del todo pertinentes, puntualizando que «No es posible continuar manteniendo la leyenda de Marx y Engels teóricos de la política sin nada que decir en materia de instituciones» (8). Lo dice a propósito de la crítica de Engels al proyecto de programa de la socialdemocracia alemana, que será aprobado en Erfurt (1891), donde Engels establece claramente la diferencia entre los paises en los que la representación popular concentra en sus manos todo el poder, como son las repúblicas democráticas de Francia y Estados Unidos y la monarquía inglesa, y aquéllos donde no sucede así como es el caso de Alemania, en la que «el gobierno es casi omnipotente,en la que el Reichstag y los otros cuerpos representativos no tienen poder efectivo».

Es posible, dirá Engels en su crítica, concebir «que la vieja sociedad podría evolucionar pacificamente hacia la nueva» en el primer tipo de paises, pero proclamar tales cosas en Alemania significa «quitar la hoja de parra al absolutismo y cubrir su desnudez con el propio cuerpo». Aquí Engels repite lo que ya había señalado Marx en su crítica al programa de Gotha, y que se inscribía en la denuncia por parte de los dos de las complacencias del partido obrero ale-

(8) Cf. «Les innovations d´Engels, 1885, 1891, 1895», en *Actuel Marx*, n.º 17, primer semestre 1995, p. 152.

mán con el orden político existente en Alemania, en lo que creían ver la influencia de Lassalle y el peso de ciertas tradiciones de este país. Es también en la crítica de ambos programas donde se afirma que la república democrática es la sola forma bajo la que «nuestro partido y la clase obrera pueden llegar a la dominación» (la frase procede de la crítica de Engels al proyecto de programa).

Conviene que nos detengamos en la consideración de Engels de la republica democrática y en el tema de la conquista del poder por parte del proletariado. Hay textos en los que Engels pone en duda la capacidad de la burguesía para dominar politicamente por medios democráticos, de ahí el recurso a fórmulas de tipo bonapartista. Sin embargo, encontramos otros en los que se contempla a la república democrática como la fórmula más adecuada de dominio burgués. No es posible presentarlo como resultado de un cambio de apreciación, pues cronologicamente alternan ambos puntos de vista. Engels había sostenido la primera opinión en textos de 1870-1874 («Contribución al problema de la vivienda», prefacios a «La guerra campesina en Alemania»), en los que desarrolla sus tesis sobre el Bonapartismo. En 1892, en el prólogo a la edición inglesa «Del socialismo utópico al socialismo científico», escribe que:

> «Parece ser una ley del desarrollo histórico el que la burguesía no pueda detentar en ningún pais de Europa el poder político —al menos durante largo tiempo— de la misma manera exclusiva con que pudo hacerlo la aristocracia feudal durante la Edad Media».

Y lineas más adelante, añade, refiriéndose a Francia:

> «Sólo ahora, bajo la Tercera República, vemos a la burguesía en bloque empuñar el timón por espacio de veinte años [...] Hasta ahora, una dominación de la burguesía mantenida durante largos años sólo ha sido posible en paise como Norteamérica, que nunca conocieron el feudalismo y donde la sociedad se ha construido desde el primer momento sobre una base burguesa» (9).

Por el contario en 1884, en «El origen de la familia, la sociedad privada y el Estado», escribe que: «la clase poseedora impera de un modo directo por medio del sufragio universal», y en una carta a E. Bernstein del mismo año le dice que «la forma lógica de la dominación burguesa es precisamente la república democrática», añadiendo «que se ha vuelto demasiado peligrosa unicamente debido al desarrollo alcanzado por el proletariado, pero que, como lo demuestran Francia y Norteamérica, siguen siendo posible como dominio puramente burgués» (10).

---

(9) Está recogido en ed. cit., en la nota 1, tomo II. La cita en la pp. 107-108.

(10) La carta en ed. cit., en la nota 7. La cita en tomo III, p. 120.

En definitiva, Engels percibe que las formas democráticas pueden constituir un medio más perfecto del dominio burgués en cuanto amplían su base de legitimación. En la Introducción de 1895 escribió que: »Bismarck se vio obligado a introducir el sufragio universal como único medio de interesar a las masas del pueblo por sus planes», y en el mismo lugar recordaba que, aún estando establecido en algunos paises, especialmente en los latinos, los obreros revolucionarios «se habían acostumbrado a ver en el derecho de sufragio una añagaza, un instrumento de engaño en manos del gobierno».

Pero, como lo revela la carta a Bernstein y otros muchos textos más, y para decirlo en palabras de la tan citada Introduccion de 1895: »las instituciones estatales en las que se organiza la dominación de la burguesía ofrecen nuevas posibilidades a la clase obrera para luchar contra estas mismas instituciones». Estas posibilidades estan en relación directa con el caracter democrático de aquéllas; sólo un marco plenamente democrático permitiría un acceso al poder. Hay que señalar, como ya se desprende de lo que se ha ido exponiendo, que ello no sólo incluye la existencia del sufragio universal y la concentración de todo el poder político en manos de la representación popular —que halla su expresión propia en la república democrática—, sino, asimismo, como señala Engels en la crítica al programa de Erfurt, el desmantelamiento de la centralización administrativa, amén de otras reformas del mismo signo.

En resumidas cuentas: ¿Era posible un acceso pacífico al poder utilizando las instituciones existentes? Ello dependía, como acabamos de ver, de su caracter. También de la actitud de las clases y fuerzas dominantes; una ruptura de la legalidad por su parte dejaría las manos libres a la socialdemocracia, señala en la Introducción de 1895, con referencia en especial a la situación alemana. Por ello Engels no podía ir más alla de lo que venía expresando en los textos de los últimos años de su vida y que halla su colofón en el de 1895. Que en este documento y pensando sobre todo en la situación alemana, Engels postulase una actuación en el marco de la legalidad vigente, que precaviese contra acciones prematuras y advirtiese contra posibles provocaciones por parte de los defensores del orden existente, hasta llegar a una ruptura de su propia legalidad, no le convertía en defensor incondicional de la misma.

Ahora bien, para completar el cuadro anterior falta un punto decisivo. Lo expresa con toda claridad en «El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado» a continuación del pasaje, que ya citamos, de que «la clase poseedora impera de modo directo por medio del sufragio universal». Dice aquí:

> «Mientras la clase oprimida —en nuestro caso el proletariado— no está madura para liberarse ella misma, su mayoría reconoce el orden social de hoy como el único posible, y politicamente forma la cola de la clase capitalista, su extrema izquierda. Pero a medida que va madurando para

emanciparse ella misma, se constituye como un partido independiente, elige sus propios representantes y no los de los capitalistas» (11).

En definitiva, encontramos aquí recogido el principio que constituye el hilo conductor de la estrategia de Marx y Engels desde la época del «Manifiesto comunista», o sea, la organización (con todo lo que esto implica) autónoma de la clase obrera, lo que aquí llama constituirse como «partido independiente». Mientras se de subordinación ideológica y política de la clase obrera (reconocimiento del orden social vigente como el único posible, formar politicamente la cola de la burguesía), ésta podrá dominar por medio del sufragio universal sin embarazo. Por el contrario, las conquistas electorales se dotan de significado en el marco de una clase obrera autónoma y que va aglutinando en torno a su proyecto de transformación social a la mayoría de la población trabajadora, es decir, en el cuadro de la conquista de la hegemonía social.

Es en esta perspectiva que hay que situar ese, a primera vista, extraño parangón con el que Engels cierra el que se ha llamado su testamento político, y que a mas de un lector que no conozca la maestría expositiva de nuestro autor le puede sorprender por lo atrevido del ejemplo de comparar a la socialdemocracia alemana de su tiempo con los cristianos del período que va desde Diocleciano a Constantino. ¿Qué ha sucedido con esos cristianos y ese cristianismo que han pasado de su condición de perseguidos a la de controlar los resortes fundamentales del imperio? Pues que habían conquistado la hegemonía, que habían penetrado inclusive en aquellas instituciones que representan la última garantía del orden existente, o sea, el ejercito, que eran tan fuertes que las medidasadoptadas contra ellos incluida la que sería la última gran persecución se revelaron inutiles, más aún marcaron el vuelco de la situación. Sólo una revolución de la mayoría, que ciertamente no hay que interpretar en términos estrictamente númericos, pero que queda nitidamente perfilada por oposición a la revolución de una minoría aunque sea en interés de la mayoría, puede alcanzar un resultado tan sólido como el que representómutatis mutandis el cristianismo en su tiempo. Sin recurrir al ejemplo final lo había manifestado Engels lineas arriba cuando escribía:

> «Mantener en marcha ininterrumpidamente este incremento, hasta que desborde por si mismo el sistema de gobierno actual [...] tal es nuestra tarea principal».

Es cierto que en los puntos suspensivos se inserta la frase «conservarla intacta hasta el día decisivo», que concuerda con expresiones como la de El origen —«el día en que el termómetro del sufragio universal marque para los trabajadores el punto de ebullición»—,y que pueden dar la impresión de que Engels continúa pensando en términos del esquema revolucionario tradicional.

(11) Recogido en ed. cit., en la nota 1, tomo II. La cita en la p. 322.

Esta interpretación está en contradicción con lo que es el argumento de la Introducción y encuentra su corrección en frases como la de que el ejercito del proletariado «lejos de poder conquistar la victoria en un (la cursiva es de Engels) gran ataque decisivo, tiene que avanzar lentamente, de posición en posición [...]».

En conclusión, nos parece un ejercicio bastante ocioso dedicarse a especular, o exigir a Engels precisiones, sobre el desenlace de la lucha entre el proletariado y la burguesía, que dependía de muchos factores; entre otros del internacional sobre el que no hemos dicho nada en nuestro trabajo, pero que merece una continuada atención por parte suya, especialmente en relación a la amenaza de una guerra; que necesariamente revestiría modalidades diferentes según los Estados; y, sobre todo, que, al igual que Marx, no concebia, en última instancia, como un proceso realizable a escala nacional. En el prólogo a la edición inglesa de «Del socialismo utópico al socialismo científico» que data de 1892 escribió que el triunfo de la clase obrera «sólo puede asegurarse mediante la cooperación, por lo menos, de Inglaterra, Francia y Alemania», aunque acabe el prólogo escribiendo «tal como estan hoy las cosas, ¿es descabellado pensar que Alemania vaya a ser el escenario del primer gran triunfo del proletariado europeo?».

De nuevo repetimos, para terminar, que lo esencial es lo que enuncia el título de esta intervención: el paso de la revolución de la minoría a la revolución de la mayoría, con todo lo que implica en cuanto a estrategia política, sobre lo que hemos pretendido dar cuenta.

FEDERICO ENGELS Y EL PARTIDO

Elvira Concheiro
IIEc. UNAM
México

Introducción

Durante la centuria que ha transcurrido desde la muerte de Federico Engels, los partidos políticos, especialmente aquellos que de una u otra forma se reconocían o reconocen como partidos de la clase trabajadora, han cumplido todo un ciclo. Fundados en el último tercio del siglo pasado, los *partidos obreros* vivieron un período —una parte del cual Engels fue testigo directo— de gran crecimiento, vitalidad e influencia, pasando por una crisis de carácter histórico —que produciría una ruptura del movimiento obrero europeo que hasta nuestros días no termina de zanjarse—, hasta arribar a una nueva corriente política identificable por un modelo de partido —el de los comunistas, o el que solía designarse como modelo *leninista*—, que parece estar en sus momentos terminales. En todo este ciclo, es evidente la influencia de las ideas y experiencias políticas de Engels, en sus más diversas lecturas e interpretaciones.

Los *partidos marxistas*, actores destacados de la lucha política desarrollada a lo largo del siglo XX, se encuentran en nuestros días ante el imperioso requerimiento de una revisión a fondo de su papel, sus estructuras, sus propios objetivos. El enorme cúmulo de transformaciones sociales y políticas que se han estado operando en el mundo de este fin de siglo nos proporciona ahora condiciones privilegiadas para repensar la experiencia práctica y el aporte teórico que nos ha dejado un pensador y revolucionario tan importante como Federico Engels.

Es necesario señalar que al intentar esta reflexión sobre el aporte específico de Engels en nuestra temática, nos topamos con la dificultad de que tanto en su experiencia práctica como en su elaboración conceptual este hombre estuvo siempre estrechamente vinculado a Carlos Marx. Como sabemos, a través de una amistad excepcional, la cual ha sido un paradigma en la historia, todo lo que Engels escribió y realizó políticamente (salvo unos cuantos años al principio de la década de los cuarenta del siglo pasado y de la última docena de años que vivió tras la muerte de su amigo) lo hizo al lado de Marx en una mutua colaboración.

Es por esto que resulta difícil intentar un análisis exclusivo de Engels, al menos en la temática del partido político. Sin embargo, después de explicar lo que consideramos fundamental en la concepción y la práctica política de los dos revolucionarios alemanes, aquí hemos de realizar un intento de atender en especial la contribución de Engels.

Otra dificultad que se nos presenta es que la visión dominante del marxismo como un cuerpo doctrinal cerrado, que tanto peso tuvo en nuestro siglo (aunque nunca haya sido la única visión), difundió por todo el mundo, gracias al poder ideológico que le otorgaba el contar con una revolución obrera triunfante, que en materia del partido político las elaboraciones de Marx y Engels no habían sido más que elementos sueltos de una rica experiencia práctica (la Liga de los Comunistas y la Asociación Internacional de Trabajadores), que serían recuperadas, asimiladas y —esto fue lo peor— sistematizadas y *completadas* por Lenin, en una verdadera *teoría del partido,* la cual fue encarnada por la organización de los comunistas. A partir de esta idea, los marxistas de este siglo han analizado poco y aprendido menos sobre los conceptos de Marx y Engels acerca del partido, los cuales contienen aspectos centrales de su propuesta teórica y política.

Muchos estudiosos de la obra de los dos revolucionarios alemanes han considerado, además, que el aporte de éstos en la temática del partido no podía ser profuso, dado el escaso desarrollo de la organización partidista, y que muchas de sus formulaciones al respecto son, por tanto, imprecisas o vagas. Los más de cien años de experiencia partidista de los trabajadores de todo el mundo, con muchos rasgos comunes y muchas más diversidades, son un material inigualable para el estudio de los partidos políticos alternativos a los poderes establecidos, con el que no contaron los fundadores del socialismo crítico revolucionario. Pero esta obviedad no implica que su legado sea escaso o irrelevante. Como intentaremos demostrar, el análisis de la obra teórica y práctica de Federico Engels no sólo nos proporciona una gran cantidad de elementos respecto del partido político, sino que éstos son de especial actualidad ahora que la lucha política socialista se enfrenta a una severa crisis y que, por tanto, incursiona en nuevos e inéditos caminos.

¿De qué partido hablamos?

Los partidos políticos existentes hacia mediados del siglo XIX eran formaciones muy incipientes, con escaso desarrollo organizativo y compuestos, en general, por reducidos grupos de personas cuya identidad se limitaba a proyectos sociales y políticos relativamente poco desarrollados y, con frecuencia, vinculados sólo a la función pública y a los asuntos del Estado. Por su parte, las agrupaciones de obreros de la época tendían casi siempre a apoyar a los partidos que expresaban de alguna forma los intereses populares o, en términos más amplios, representaban las posturas más progresistas de enton-

ces. Aunque en la clase trabajadora existía ya una larga historia de formación de círculos revolucionarios, concebidos al margen de la actividad estatal, es decir, ilegales y con una extraordinaria vocación conspirativa, sectores obreros más amplios estaban aún lejos de verse a sí mismos como fuerza independiente y con alternativa propia.

Para que esto último ocurriera habrían de mediar muchas luchas y varias revoluciones. En medio de la convulsión europea de 1848 y ante la incapacidad de otras fuerzas sociales, grandes masas de trabajadores insurrectos realizan una importante experiencia propia y ensayan sus primeros pasos como fuerza política diferenciada del resto.[1] Aunque esto casi no ocurrió todavía a través de agrupaciones claramente estructuradas y organizadas, Engels y Marx extraen valiosas experiencias que confirmaban mucho de lo planteado por ellos en su famoso *Manifiesto del Partido Comunista,* aparecido en el momento mismo en que se abrían las puertas de dicho movimiento.

Después de que fue puesta a prueba por el movimiento revolucionario aquella primera organización partidista en la que Engels y Marx participaron en forma muy destacada (la recién designada como *Liga de los Comunistas),* ambos arriban, a partir del análisis puntual del desenvolvimiento del proceso revolucionario, a la conclusión de que los partidos de la aristocracia, representantes de los poderes establecidos, tanto como los de la emergente burguesía y pequeña burguesía, se definen esencialmente en torno al Estado y la legalidad de éste, tal como se había mostrado en 1848 en Francia y en 1849 en Alemania. La actividad secreta e ilegal que estos partidos habían ejercido en determinadas circunstancias no los alejaba de una definición central en los términos de la existencia dada del Estado. En cambio, el partido obrero, al que, como hemos dicho, comienza a vérsele en ciertos episodios de esas revoluciones, aprende y actúa de acuerdo con otro patrón, en la medida en que representa, o puede representar, el rompimiento más profundo de lo establecido. De esta manera, el cambio radical que se propone dicho partido es, a la vez, una forma de conocer y de actuar.

La experiencia revolucionaria había mostrado que la independencia del proletariado no está dada en forma natural o automática, ni tampoco en los términos de la difusión de una doctrina. Se requiere la conjunción de medios de conocimiento y de acción política, ya que unos y otros no están definidos de antemano. En esta visión, la independencia del partido obrero no es gremialista, como tampoco un medio para mantener la pureza de algunos postulados doctrinales, sino que es el producto del análisis realizado cuando los intereses de las clases y sus conductas políticas son más nítidas y conocibles: el momento de la crisis, la circunstancia de la revolución.

---

[1] Refiriéndose a la insurrección obrera del 25 de junio de 1848 en París, Engels escribiría, años después, que se había tratado de la «primera gran batalla por el poder» entre la burguesía y el proletariado. Cf. ENGELS, F. «Introducción a las luchas de clases en Francia», en *Obras escogidas,* tomo I, Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú, p. 116.

La valoración del partido como instrumento de la lucha emancipadora de los trabajadores no llevó a Marx y Engels, sin embargo, a la adoración de alguna de las organizaciones partidistas en las que participaban o con las que mantenían relación. Por el contrario, éstas fueron sometidas por ellos al más severo análisis y crítica.[2] De esta forma, mientras la revolución aún estaba en curso, plantearon la reestructuración de la *Liga* con el objetivo de lograr convertirla en el instrumento capaz de disputar la dirección de los obreros al partido democrático de la pequeña burguesía, es decir, lograr mantener y desplegar la independencia política de los trabajadores. Pero en el momento en el que los autores del *Manifiesto* llegan a la conclusión de que la revolución ha sido derrotada y que, además, las condiciones de recuperación económica alejaban toda posibilidad de un nuevo ascenso revolucionario, sostienen una áspera lucha contra las tendencias conspirativas y voluntaristas que proliferaron entonces entre sus compañeros de lucha, lo que llevaría a la división de ese partido y, finalmente, a su disolución. Lo mismo sucedería con el intento articulador de las principales fuerzas revolucionarias europeas de la época, que tomó cuerpo en la brevísima *Liga Universal de los Comunistas Revolucionarios*.[3]

Como sabemos, las primeras grandes organizaciones políticas de obreros comienzan a gestarse años después, al calor de una serie de luchas gremiales que desembocarían en la formación, en 1863, de la *Asociación Internacional de Trabajadores* y, especialmente, después de la primera revolución obrera de la historia emprendida por los comuneros parisinos. Efectivamente, durante la década de los setenta y ochenta del siglo pasado comienza la formación de lo que durante todo el siglo XX conocimos, propiamente, como *partidos obreros*.

En la experiencia de la Primera Internacional volvemos a advertir la misma actitud que Engels y Marx habían asumido una década atrás. Tratándose de una organización diferente a las que hasta entonces habían existido, tanto por su alcance como por su composición más abierta y plural que no permite considerarla como un partido, los actores y los conflictos fueron distintos. Sin embargo, tanto en las discusiones con proudhonistas, owenistas y bakuninistas, la postura de Marx y Engels siguió siendo la de luchar, por una parte, para que su propia concepción fuese ganando carta de naturalización dentro de lo que ellos mismos consideraban que era una importante repre-

---

[2] En relación a la actuación de la *Liga de los Comunistas* en la revolución europea de 1848-1849, tiene especial relevancia el «Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas», escrito en marzo de 1850 por Marx y Engels.

[3] Constituida en la primavera de 1850, como resultado de los vínculos establecidos entre el Comité Central de la *Liga de los Comunistas* (a la cabeza del cual se hallaba Marx) y la *Sociedad Republicana Central* («el verdadero partido proletario», que tenía por jefe a Blanqui, quien lo había fundado en 1848) y los *Demócratas Fraternos* (dirigida entonces por el cartista Julian Harney), la *Liga Universal* fue disuelta por Marx, Engels y Harney, tras la división entre los alemanes y el conflicto que ello provocó con los blanquistas, en octubre del mismo año.

sentación de las «fuerzas reales» de los trabajadores europeos y, por la otra, para que la estructura organizativa de la Internacional correspondiera a las necesidades y condiciones de la lucha obrera del momento y que, por tanto, superara en forma definitiva el carácter de las sectas.

En toda la rica experiencia de Engels y Marx, tanto la que extraen de su participación en organizaciones específicas de diverso carácter como aquella de los períodos en los que se mantienen al margen de toda militancia directa en alguna organización, es posible observar la clara diferenciación que realizan los autores del *Manifiesto* entre dos modalidades, por así decirlas, de partido: por una parte, la que llamaremos «partido en sentido histórico» y, por la otra, el «partido en sentido efímero».[4]

La conceptualización realizada por Engels y Marx sobre el partido político es, en su sentido más estricto, de carácter histórico. Es decir, no existe para ellos un determinado partido para todo tiempo y lugar, como tampoco una determinada teorización universal e inmutable. Por el contrario, los partidos son expresión del movimiento político real y del desarrollo de la elaboración teórica y de la experiencia práctica que se realiza desde una ubicación específica a partir de la que se conoce la realidad social, lo cual, a su vez, la diferencia y le otorga singularidad y carácter de clase.

Para Engels, como veremos, es de particular importancia el rechazo a todo espíritu de conservación de formas de lucha y de normas organizativas concretas de los grupos revolucionarios, las cuales deben estar siempre en directa dependencia de los nuevos y cambiantes requerimientos del movimiento revolucionario. Así, el partido «en sentido efímero» o «episodios en la vida del

---

[4] Los términos los hemos adoptado de la carta de Marx al poeta alemán Ferdinand Freiligrath, del 29 de febrero de 1860. Ante el equívoco que se había producido entre ellos, por una carta anterior de Marx en que quería involucrar a su amigo en la respuesta a Karl Vogt (demostrando la falsedad de la acusación de éste sobre la supuesta participación de Marx en la preparación de complots revolucionarios y en la dirección de diversas sociedades secretas. Cf. MARX, K. *El señor Vogt*, Ed. Juan Pablos, México, 1977). Freiligrath había respondido a Marx que ya no mantenía, desde la disolución de la *Liga*, nexo alguno con *el partido*. A ello, Marx respondió: «Te hago notar, ante todo, que desde noviembre de 1852, cuando *a propuesta mía* la Liga fue disuelta, *nunca más* pertenecí ni pertenezco a ninguna asociación, *secreta o abierta*, y, por consiguiente, hace ya ocho años que en este sentido, totalmente efímero, de la palabra, el *partido* dejó de existir para mí [...]. Recuerdas que recibí de los dirigentes de la Liga Comunista de Nueva York una carta en la que me pedían reorganizar la antigua Liga. Tardé un año en contestarles y finalmente les dije que desde 1852 no estoy ligado a ninguna organización y tengo el convencimiento profundo de que mi trabajo teórico es mucho más beneficioso para la clase obrera que la participación en organizaciones cuyo tiempo ha pasado en el continente [...]. Si tú eres *poeta*, yo soy *crítico*, y la verdad sea dicha, me basta con la experiencia de 1850-1852. La Liga, lo mismo que la Sociedad de Estaciones y que centenares de otras sociedades, son sólo episodios en la historia del partido que nace espontáneamente, por doquier, del suelo de la sociedad moderna.» Y concluía: «Yo me he esforzado por disipar el equívoco de que por "partido" entendía la Liga, cuya existencia terminó hace ocho años, o la redacción de diario, que dejó de salir hace doce años. Por partido yo entendía el partido en el gran sentido histórico del término.» Cf. «Marx a Ferdinand Freiligrath», del 29 de febrero de 1860, en MARX, K. y ENGELS, F. *Collected Works*, vol. 41, Ed. International Publishers, Nueva York, 1985, pp. 81-87.

partido» (en sentido histórico) es aquella estructura organizativa que responde a condiciones políticas precisas, que cambian continuamente conforme se modifican esas mismas condiciones.

Estas ideas llevaron a Engels a compartir plenamente con Marx la decisión de disolver varios agrupamientos aunque no hubiese otro que los sustituyera de inmediato. De esta forma, tras la derrota de la revolución alemana de 1849, la Liga de los Comunistas fue disuelta; posteriormente, la Asociación Internacional de los Trabajadores, después de un largo período de disputa con los bakuninistas y bajo la derrota de la Comuna de París, también fue disuelta; y respecto al Partido Socialdemócrata Alemán, tardaron bastante en discernir si sería o no el instrumento organizativo adecuado a la lucha de los trabajadores de aquel país.

Con la misma actitud analítica, Marx y Engels prestaron cuidadosa atención a todo elemento en el que se expresara ese «movimiento real» producto de la sociedad moderna, en el que se incubaran los elementos de la superación de todos los «poderes establecidos». De acuerdo a la concepción por ellos fundada, esto es posible en la medida en que se disponga del conocimiento científico para la comprensión de los procesos reales de la sociedad y sus contradicciones, al tiempo que se actúa prácticamente por lograr tal superación. Por tanto, el partido «en sentido histórico» es entendido como la *actividad teórico-política,* que con frecuencia requiere de un cauce organizativo preciso aunque cambiante, encaminada a lograr la comprensión de las condiciones realmente existentes que posibilite la emancipación social de los hombres. La crítica teórica y la práctica política son entonces actividades estrecha e ineludiblemente vinculadas, interdependientes, dirigidas a lograr la superación del modo de vida dominante.

De esta forma, *El Capital* representa para su autor «una victoria científica» y la Comuna de París es «la hazaña más gloriosa [...] desde la insurrección de junio en París» de ese partido «en el gran sentido histórico», puesto que, aunque de diversa índole, en ambas obras está contenida esa tendencia histórica anticapitalista y emancipadora que contiene la lucha de los trabajadores.

Las cambiantes situaciones de cada momento y país, que reclaman soluciones distintas respecto a la modalidad partidista, abren todo un campo a la existencia de organizaciones de la más variada índole. Los medios de la lucha política tienden a modificarse en forma incesante. Ahora bien, el contenido de la lucha política misma, en la medida en que busque la superación del estado de cosas, que explore sus capacidades alternativas al capitalismo, va creando los instrumentos organizativos necesarios. Por esto, el «partido en sentido efímero» recoge al partido «en sentido histórico» pero no lo agota. Es decir, las organizaciones específicas pueden proponerse desempeñar un papel relevante en la lucha revolucionaria e, incluso, lograrlo en un determinado momento, pero el movimiento tenderá a generar expresiones que irán más allá de los partidos organizados. La gran tarea de descubrir las condiciones

reales de existencia del proletariado, así como el esclarecimiento de sus posibilidades como clase en el marco de un enramado social complejo, rebasan por sí solas el alcance de las organizaciones específicas.

Lo importante, insistimos, no es entonces la actuación de una u otra organización partidista específica, sino la tendencia histórica que se expresa en la lucha política de los trabajadores por la superación del régimen capitalista. En los momentos en que se despliega una auténtica revolución con dicho propósito, el partido «en sentido histórico» y la clase en movimiento efectivamente coinciden y, como se pudo observar a lo largo de las revoluciones del siglo XX, pueden llegar a ser una y la misma cosa.

Engels: militante de organizaciones «efímeras»

Es conocido que Engels, aun antes que Marx, entró pronto en contacto con esas diversas agrupaciones revolucionarias que en términos más o menos definidos expresaban el pensamiento revolucionario de los obreros europeos. En realidad es él quien introducirá a Marx al mundo conspirativo-revolucionario y lo entusiasmará para organizar sus propios instrumentos de acción, con los cuales ambos iniciarían una intensa actividad política, en un momento especialmente propicio para ello.

Estando en Londres, a principios de los años cuarenta, Engels entró en relación con el cartismo, al cual denominaría más tarde «el primer partido obrero de nuestra época». Engels entiende que la situación social explica el surgimiento del cartismo, y comienza a sentirse identificado con la lucha que éste representa, aunque todavía considere que su carácter obrero lo aislaba de los sectores cultos. El cartismo, como partido que se deriva del partido democrático, había pasado a ser un verdadero movimiento de los obreros, y es en esa cualidad que Engels lo conoce y, de inmediato, brinda su colaboración a una de las primeras y mejores publicaciones cartistas, el *Norther Star*, periódico fundado en 1837 y dirigido por George Julian Harney y J. Hobson. Con esa colaboración, Engels adquiere un nuevo compromiso político, ya no con una corriente ideológica, como lo había hecho en Alemania, sino con un verdadero movimiento político-social que involucraba a miles de trabajadores.

Al mismo tiempo, su adhesión a las ideas comunistas, iniciada en Alemania aun antes de su traslado a Inglaterra, llevaría a Engels a mantener contacto y participar en actividades propagandísticas de algunos círculos de trabajadores. Además de la difusión que entonces hiciese de las colonias comunistas norteamericanas y de la de Owen, a través del alemán socialista Moises Hess, conoce a la Liga de los Justos (organización que Engels definiría como «un brote alemán del comunismo obrero francés»), a la que Hess pertenecía.

Por aquellos años (en septiembre de 1844, para ser precisos) Engels pasa unos días en París con Marx. De aquella primera visita, en la que ambos constatan la identidad de sus concepciones y deciden elaborar un escrito crítico

de la corriente filosófica de la que procedían, se inicia, como sabemos, la larga y estrecha colaboración entre los dos revolucionarios alemanes. En su encuentro en Bruselas realizado en la primavera del año siguiente, es cuando, tras la redacción conjunta de la *Ideología alemana,* esbozan los caminos por donde decidieron avanzar en la construcción de su nuevo planteamiento teórico.

> «Estábamos obligados —escribiría Engels mucho después— a razonar científicamente nuestros puntos de vista, pero considerábamos igualmente importante para nosotros ganarnos al proletariado europeo, empezando por el alemán, para nuestra concepción. Apenas llegamos a conclusiones claras para nosotros mismos, pusimos manos a la obra.»[5]

En medio de esto y durante sus dos primeros años de colaboración, siguiendo la tradición obrera y jacobina del siglo XVIII, Engels y Marx se abocan a la organización de lo que llamaron *Comité de Correspondencia Comunista,* el cual les permitió establecer relaciones con dirigentes de trabajadores de diversos países, aunque principalmente de Alemania, entre quienes buscaban difundir sus nuevas concepciones y llevar a cabo una acción política que superara las tradiciones utópicas.

Es entonces cuando también fundan la *Asociación de Obreros Alemanes.* Además, en 1846, propician junto a los cartistas la formación de la *Sociedad de los Demócratas Fraternos,* organización de carácter internacional con sede en Londres, que reunía, además de a los cartistas de izquierda, a varios grupos de demócratas exiliados de diversos países. Es probable que en estas organizaciones estuvieran pensando Marx y Engels cuando en *El Manifiesto* se refieren al «partido comunista».

Poco antes del estallido de la revolución en Francia, la Liga de los Justicieros había vivido un proceso de reestructuración y debate sobre el carácter de la organización y sus propósitos. En dicho proceso, como sabemos, fueron invitados a colaborar Marx y Engels. A partir de ese momento (que Marx ubica cuando los miembros de la Liga «aceptaron la condición de que se eliminase de los reglamentos todo lo que favorecía a la superstición autoritaria»), los autores del *Manifiesto* tendrán un papel principal en su conducción, dándole una mayor proyección propagandística durante los embates revolucionarios en Alemania con la publicación de *La Nueva Gaceta Renana.*

Después de la disolución de la Liga, Engels se dedica durante dos décadas casi exclusivamente a sus estudios y a la dirección de la empresa de su padre, con lo cual pudo ayudar económicamente a Marx, quien redactaba en ese tiempo el primer tomo de su más importante obra, *El Capital.*

---

[5] ENGELS, F. «Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas», en *Obras Escogidas,* en dos tomos, tomo II, Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú, p. 364.

Es por ello que Engels no se incorpora a la *Asociación Internacional de Trabajadores* sino hasta 1870, cuando se traslada de Manchester a Londres, aunque se había mantenido siempre al tanto de los asuntos de ésta a través de la intensa correspondencia que mantenía con Marx. Durante los dos últimos años de existencia de la Internacional, Engels fue miembro de su Consejo General con el cargo de secretario, primero para Bélgica y, después, para España e Italia, países estos últimos donde la fuerza adquirida por los bakuninistas representaba, entonces, un serio riesgo para la dirección encabezada por Marx. La actuación de Engels fue, por tanto, decisiva en la historia del último período de vida de la Internacional.

Su activa participación en el debate sobre algunos planteamientos de Bakunin, tales como la abstención en la lucha política y la posibilidad de abolir el Estado, así como en la elaboración (junto a Marx) de los principales documentos oficiales del Consejo General sobre la disputa con el revolucionario ruso y sus seguidores, llevó a Engels a tener una intensa comunicación con miembros de la Internacional de diversos países, la cual mantuvo y desarrolló, una vez disuelta esa agrupación, con el objetivo de apoyar la construcción de partidos políticos, lo que ocurrió en la mayor parte de los países europeos y en algunos de América (de manera destacada en los Estados Unidos) durante los años setenta y ochenta.

De especial interés resulta la actitud mantenida por el revolucionario alemán en este proceso en el que surgen los partidos obreros. Para Engels, lo principal es descubrir la peculiaridades de cada país, de tal forma que nunca se trasladaran mecánicamente experiencias, solamente adecuadas a las circunstancias precisas de determinados lugares, a naciones donde había la exigencia de soluciones originales. De esta forma, Engels promovió en los casos de Francia y Alemania, dada la maduración de la lucha obrera en esos países, una mayor precisión en sus programas políticos y la diferenciación orgánica de quienes representaban la postura más avanzada e independiente de los trabajadores, respecto de otras posiciones obreras (de los lasallistas alemanes, de los reformistas franceses, de los anarquistas).

> «El desarrollo del proletariado —escribía Engels a Bebel, refiriéndose a la división ocurrida en Francia con los posibilistas— se realiza en todas partes en medio de luchas internas y Francia, que está formando ahora por primera vez un partido obrero, no hace excepción. En Alemania hemos superado la primera etapa de la lucha interna y nos esperan otras fases. La unidad es algo muy bueno mientras sea posible, pero hay cosas más elevadas que la unidad.»[6]

---

[6] ENGELS, F. «Carta a Bebel», de 28 de octubre de 1882, en *Carlos Marx-Federico Engels. Correspondencia*, tomo 3, Ed. de Cultura Popular, México, 1972, p. 82.

En cambio, en otros casos, como los de Inglaterra y Estados Unidos, para Engels carecía de especial relevancia la precisión teórica o programática, puesto que el nivel de la lucha obrera ponía en primer plano la creación de su organización autónoma, lo más amplia y unitaria posible.

> «Nuestra teoría es una teoría de desarrollo, no un dogma a aprender de memoria y a repetir mecánicamente. Cuanto menos se les machaque a los norteamericanos desde afuera y cuanto más la pongan a prueba con su propia experiencia —con ayuda de los alemanes— tanto más profundamente se incorporará a su carne y su sangre. Cuando nosotros volvimos a Alemania en la primavera de 1848, nos unimos al Partido Democrático por ser éste el único medio posible de llegar a la clase obrera; fuimos el ala más avanzada de ese partido, pero al fin y al cabo un ala. Cuando Marx fundó la Internacional, redactó las reglas generales de manera que pudieran ingresar todos los socialistas obreros de esa época: proudhonistas, lerrouxistas e incluso el sector más avanzado de las *trade unions* inglesas; y fue gracias a esa amplitud que la Internacional llegó a ser lo que fue: el medio para disolver y absorber gradualmente a todas esas sectas secundarias, con excepción de los anarquistas, cuya repentina aparición en varios países no fue sino el efecto de la violenta reacción burguesa que sucedió a la Comuna y que por eso podíamos dejar que se marchitasen solos, como ocurrió. Si de 1864 a 1883 hubiésemos insistido en trabajar sólo con quienes adoptaban ampliamente nuestra plataforma, ¿dónde estaríamos hoy? Creo que toda nuestra experiencia ha mostrado que es posible trabajar junto con el movimiento general de la clase obrera en cada una de sus etapas sin ceder u ocultar nuestra propia posición e incluso nuestra organización, y temo que si los germanoamericanos eligen una línea distinta cometerán un grave error.»[7]

Respecto a Rusia, país en el que ya entonces se esperaba una inminente revolución contra el zarismo, es decir, se acercaba «a su 1789», y ello obligaba a que también la alternativa organizativa fuera original, Engels decía que era «uno de esos casos excepcionales en que a un puñado de gente le es posible *hacer* una revolución, es decir, hacer que con un pequeño empujón se derrumbe todo un sistema que (para emplear la metáfora de Plejánov) está en un equilibrio más que inestable, liberando, así, de un golpe, en sí insignificante, fuerzas explosivas incontrolables. Porque si alguna vez el blanquismo —la fantasía de revolucionar toda una sociedad por acción de una pequeña conspiración— ha tenido alguna justificación es, por cierto, en el caso de Petersburgo».[8]

---

[7] ENGELS, F. «Carta a Florence Kelly Wischnewetsky», de 27 de enero de 1887, en *op. cit.*, p. 142.

[8] ENGELS, F. «Carta a Vera Zasúlich», 23 de abril de 1885, en *op. cit.*, p. 122.

De esta forma, con la lúcida idea de no apartarse de la divisa de «representar el movimiento del futuro en el movimiento del presente», Engels buscó contribuir a la formación del instrumento *necesario*, de acuerdo a las circunstancias políticas y sociales dadas, combatiendo toda rigidez en la estructura y el carácter de los partidos emergentes, pese a lo cual la idea de un «modelo de partido» fue abriéndose camino.

ENGELS: COFUNDADOR DEL PARTIDO «EN SENTIDO HISTÓRICO»

Como hemos señalado, no podemos entender el concepto de partido en Engels más que en su historicidad concreta, es decir, que no existe en sí mismo, que no es una generalización abstracta, sino parte de la conceptualización de un movimiento concreto, realmente existente y circunscrito en su momento histórico; movimiento real en el que Engels participa y se desenvuelve.

Aún con la «huella de la filosofía clásica alemana», es decir, bajo la influencia política de la izquierda hegeliana y la concepción del materialismo feuerbachiano, el encuentro de Engels con la realidad industrial de Inglaterra producirá en él una rápida transformación de su visión de la sociedad. Con tan sólo veintidós años de edad, el joven alemán se introduce en el análisis de la realidad de la clase obrera inglesa y descubre, por así decirlo, el capitalismo.

Se trata no sólo de la Inglaterra posterior a la reforma de 1832, que la hacía el país de mayor desarrollo político de Europa, con libertad de prensa, de reunión y de asociación, derechos prácticamente desconocidos en el continente, sino también de una Inglaterra que vivía ya sus primeras convulsiones sociales, producto de los efectos de la revolución industrial, en la que aparecía un nuevo actor: el proletariado industrial. Unos meses antes de la llegada de Engels a Manchester, ocurrida a fines de 1842, se había producido un gran movimiento huelguístico en las principales ciudades industriales inglesas, lo cual generó algunos brotes insurreccionales. Es el momento en que el *cartismo* rompe con aquellos sectores de la burguesía con los que había lanzado años antes la iniciativa de la *Carta del Pueblo*, convirtiéndose, como lo señala Engels, en «un movimiento exclusivamente obrero».

Impactado por el desarrollo capitalista de Inglaterra y, particularmente, por las enormes desigualdades sociales que éste había producido, Engels escribe muchos artículos periodísticos acerca de las condiciones de vida de los obreros, así como sobre la vida política de aquel país. Las relaciones que pronto establece con esa izquierda obrera del cartismo y con los owenistas le permiten percatarse en forma directa del mundo proletario que le rodea y conocer al comunismo como corriente política y no filosófica, como ocurría en Alemania, reafirmando su adhesión a éste.

En mayo de 1843 Engels escribe:

«Sabido es que, en Inglaterra, los partidos se identifican con los escalones sociales y las clases; que los *tories* son idénticos a la nobleza y a la beata y rígidamente ortodoxa fracción de la alta iglesia, mientras que los *whigs* se reclutan entre los fabricantes, comerciantes y *dissenters* y, en general, entre la alta clase media, la baja clase media, los llamados "radicales" y el cartismo, por último encuentra su fuerza entre los trabajadores, entre los proletarios [...]. El socialismo no forma un partido político cerrado, pero se recluta, generalmente, entre la baja clase media y los proletarios.»[9]

En aquel primer momento, Engels se sorprende de la realidad inglesa. Aún está convencido entonces de que los intereses materiales no aparecen nunca como «fines independientes y orientadores», sino que «sirven siempre consciente o inconscientemente, a un principio, que es el que guía los hilos del progreso histórico».[10] Por ello se limita a constatar esa realidad como un hecho peculiar de Inglaterra y como motivo del «atraso» espiritual de la sociedad inglesa, con respecto al continente y, especialmente, a Alemania. De esto, Engels concluye que la revolución que se incuba entre los ingleses no tendrá un carácter político, sino social.

No obstante, y aún bajo esa óptica, Engels hace una aguda descripción de los partidos políticos ingleses, la cual, años más tarde, valoraría como decisiva en su proceso personal de evolución intelectual y consideraría significativa en la nueva concepción que elaboraría al lado de Marx.

En 1885, Engels escribe al respecto:

«Viviendo en Manchester, me había yo dado de narices con el hecho de que los fenómenos económicos, a los que hasta allí los historiadores no habían dado ninguna importancia, o sólo una importancia muy secundaria, son, por lo menos en el mundo moderno, una fuerza histórica decisiva; vi que esos fenómenos son la base sobre la que nacen los antagonismos de clase actuales y que esos antagonismos de clase, en los países en que se hallan plenamente desarrollados gracias a la gran industria y, por tanto, principalmente en Inglaterra, constituyen a su vez la base para la formación de los partidos políticos, para las luchas de los partidos y, por consiguiente, para toda la historia política.»[11]

Simultáneamente, Engels se adentra al estudio de la clase obrera inglesa, tan diferente al artesanado alemán que él conoce. En su extenso escrito *La situación de la clase obrera en Inglaterra,* analiza los cambios operados en la producción material con la introducción de la gran maquinaria en la indus-

---

[9] ENGELS, F. «Cartas desde Londres», en *Escritos de Juventud,* Ed. FCE, México, 1981, p. 133.

[10] ENGELS, F. «Cartas desde Inglaterra», en *op. cit.,* p. 119.

[11] ENGELS, F. «Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas», *op. cit.,* p. 362.

tria, cuyo primer producto es, precisamente, la clase obrera industrial. Cierto es que todavía reducirá su análisis al identificar a esta clase simplemente con los sectores pobres de la sociedad, lo cual a partir del empirismo que marca a esa que es su primera obra importante respondía a las condiciones reales del proletariado inglés.

La minuciosa descripción que hace Engels de la vida obrera, de sus condiciones de trabajo, de sus primeras luchas y perspectivas, lo lleva a descubrir las potencialidades revolucionarias de la clase obrera. En su acuciosa observación, Engels encuentra a los proletarios como «una clase aparte, con sus propios intereses y principios y con una concepción del mundo propia, que los distingue de todos los poseedores» y en los que palpita «la clara conciencia de que en ellos reside la verdadera fuerza y el futuro de la nación».[12]

A partir de una concepción del comunismo vinculada a la causa más general de la emancipación humana, Engels considera que el antagonismo del proletariado con la burguesía, esa «guerra *totalmente* abierta y directa de los pobres contra los ricos, que en Inglaterra es ya inevitable», es «legítima en su significación histórica para el presente», pero limitada en una perspectiva de futuro, dado que genera una reacción violenta de los obreros contra la burguesía en tanto individuos. A ningún comunista —agrega— «se le ocurre pretender tomar venganza sobre este otro individuo, ni mucho menos que tal o cual burgués, en las condiciones existentes, podría obrar de otro modo que como lo hace».

«Y puesto que el comunismo está *por encima* del antagonismo entre el proletariado y la burguesía, ello abrirá, evidentemente, el camino para que la parte mejor de la burguesía —que es, sin embargo, aterradoramente reducida en número y que sólo podrá reclutarse entre la gente joven— pueda pasar más fácilmente al campo del comunismo que al del cartismo, por el carácter exclusivamente proletario de éste.»[13]

Años más tarde, Engels escribió al respecto de esta idea: «En abstracto, esta afirmación es acertada, pero en la práctica es totalmente inútil e incluso algo peor. Mientras las clases poseedoras, lejos de sentir la más leve necesidad de liberarse ellas mismas, se opongan con todas sus fuerzas a la propia liberación de la clase obrera, ésta se verá obligada a iniciar y llevar a cabo ella sola la transformación social.»[14]

Como ya hemos señalado, en el período en que Engels se encuentra realizando el estudio de la clase obrera inglesa se produce su encuentro con Marx. A partir de ese momento y a lo largo de cuatro décadas, desarrollará su trabajo intelectual y político al lado de su colega alemán. No es propósito de este trabajo el estudio específico de lo que Engels aportó, en diversos campos,

---

[12] ENGELS, F. «La situación de la clase obrera en Inglaterra», en *Escritos de Juventud, op. cit.*, p. 530.

[13] IBÍDEM.

[14] ENGELS, F. «Prefacio», en *La situación de la clase obrera en Inglaterra, op. cit.*, p. 536.

a la formulación de la nueva concepción que ambos realizaron, ni aquilatar la importancia de dichos aportes. Bástenos señalar, por tanto, que pese a las imprecisiones que aún pudiera contener, la obra del joven Engels resultó de especial importancia en la construcción de lo que hemos denominado el partido «en sentido histórico», específicamente en lo referente a tres aspectos que aquí nos interesan en especial: 1) la conceptualización del proletariado como una clase específica del capitalismo, con intereses definidos pero de proyección universal; 2) el análisis de los partidos políticos como expresión de intereses materiales que se confrontan en la sociedad, y 3) el reconocimiento de la capacidad propia de los trabajadores para organizarse y actuar con el fin de superar el orden social prevaleciente.

Desde diversas organizaciones políticas, desde las páginas de la prensa de su época, desde las barricadas alemanas en la revolución de 1849, en su apoyo a la Comuna de París y, después, a los comuneros en el exilio, desde su correspondencia con tantos políticos revolucionarios, en sus polémicas obras de difusión del socialismo que junto a Marx fundara, en su incansable esfuerzo por editar y concluir el más importante trabajo de su amigo y compañero, en suma, en prácticamente toda su obra y desde donde pudiera, Engels luchó sin tregua en favor de ese partido «en el gran sentido histórico».

Engels: fundador del «marxismo» y figura de los «partidos marxistas»

Con el desarrollo democrático, los partidos, incluidos los partidos obreros, se convirtieron en estructuras incorporadas a los sistemas políticos, formaciones en las que se apoyó el desarrollo parlamentario, lo que exigió entonces su consolidación como agrupamientos más estables e institucionalizados. A la par, la experiencia y la concepción de Marx y Engels fueron adquiriendo carta de naturalización dentro de los agrupamientos de los obreros socialistas, dando lugar paulatinamente a la confluencia del que podemos denominar «partido de la praxis revolucionaria», que vendría siendo un componente del «partido en sentido histórico», con el partido de una organicidad y tiempos determinados, o «partido efímero». Es decir, estamos hablando de la aparición de los *partidos marxistas*.

Varios son los trabajos que han abordado ya el origen y desarrollo de la corriente de pensamiento y acción política que en sus variadas expresiones se autodenominó *marxismo*. Aquí, por tanto, sólo recordaremos que Engels participó en forma directa en los primeros momentos de ese proceso.

Por una parte, la preocupación de Engels de dar a conocer, entre los actores políticos de los trabajadores de su época, el nuevo planteamiento teórico y, en particular, la obra científica de Marx lo llevó a incursionar por el pantanoso camino de la divulgación. Así, pese a su convicción de que el pensamiento de ambos revolucionarios alemanes no podía ser entendido en forma

cerrada y dogmática, en ocasiones Engels incurre (con la colaboración de Marx) en una sistematización doctrinal de la teoría, la que, en una situación para ellos novedosa, sería fácilmente aprehendida de manera simplificadora. De esta forma, por ejemplo, el escrito conocido como *AntiDühring* (hecho a solicitud de los dirigentes del Partido Socialdemócrata Alemán para responder a un profesor que alardeaba con poseer un *sistema socialista* completo, total), se convirtió pronto en un verdadero manual partidista. La preocupación de Engels (compartida por Marx) de dar a su polémica una forma sencilla y accesible fue recibida por quienes estaban al frente del partido como un valioso instrumento que completaba a lo que ya apuntaba a ser una poderosa maquinaria partidista.

El partido alemán estaba en un momento en el que comenzaba a requerir fuertes elementos ideológicos cohesionadores, en la medida en que el partido se había convertido en sinónimo de conciencia del ser obrero, es decir, la organización en concreto pronto había ido más allá de su carácter de instrumento de la lucha proletaria, para constituirse en instancia de autorreconocimiento de la clase de los obreros. Esto llevó de inmediato a requerir una visión global del mundo y de la consecuente sociedad futura por la que se luchaba. Además, ante la valoración de la ciencia como factor de progreso que se abría paso en aquella época, el conocimiento que representaba el *marxismo* era el arma que requería el partido: una teoría social científica que se ponía a su servicio.

Por otra parte, es conocido el hecho de que, desde el momento de la muerte de Marx, ocurrida en 1883, Engels decide propagar que el nuevo pensamiento social que ellos expresaban había tenido un autor principal: Carlos Marx. Con razón o no, durante la docena de años que sobrevivió a su amigo, Engels insistió en que el papel que había jugado él había sido secundario o, cuando mucho, complementario.

Vale la pena, aquí, recordar que en una nota a pie de página de su trabajo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, escrito en 1886, refiriéndose a la corriente que «va asociada al nombre de Marx», Engels aclara: «Últimamente, se ha aludido con insistencia a mi participación en esta teoría; no puedo, pues, por menos de decir aquí algunas palabras para poner en claro este punto. Que antes y durante los cuarenta años de mi colaboración con Marx tuve una cierta parte independiente en la fundamentación y, sobre todo, en la elaboración de la teoría, es cosa que ni yo mismo puedo negar. Pero la parte más considerable de las principales ideas directrices, particularmente en el terreno económico e histórico, y en especial su formulación nítida y definitiva, corresponden a Marx. Lo que yo aporté —si se exceptúa, todo lo más, dos o tres ramas especiales— pudo aportarlo también Marx aun sin mí. En cambio, yo no hubiera conseguido jamás lo que Marx alcanzó. Marx tenía más talla, veía más lejos, atalayaba más y con mayor rapidez que todos nosotros juntos. Marx era un genio; los demás, a lo sumo, hombres de talento. Sin él la teoría no sería hoy, ni con mucho, lo que es. Por eso ostenta legí-

timamente su nombre.»[15] Con ello, Engels, el único autorizado entonces para hacerlo, bautizaba la teoría que durante cuatro décadas había trabajado con Marx.

Como se sabe, Engels dedica sus últimos años a realizar algunos trabajos suyos y, principalmente, a preparar para su publicación la obra inconclusa de su amigo. Sin embargo, con mucha frecuencia dirigentes socialistas de las más diversas nacionalidades buscan en él consejo y apoyo en sus tareas políticas.

Al poco tiempo de desaparecida la Asociación Internacional de Trabajadores y ante la insistencia de algunos de sus compañeros de crear una nueva agrupación con ese carácter, Engels había considerado que las condiciones que se vivían en ese momento, tras la derrota de la Comuna y la ola reaccionaria que ello desató en toda Europa, no lo hacían posible, pero también les había expresado su convicción de que «la próxima Internacional —después de que los escritos de Marx hayan ejercido influencia durante algunos años— será directamente comunista y proclamará nuestros principios...».[16] Como se sabe, en el año 1889, en París, se reunirían los partidos obreros que, para entonces, ya se decían seguidores de la obra teórica y política de Marx y que, continuamente, solían buscar asesoría en el viejo Engels, quien disfrutaba de un reconocido prestigio en todos los medios revolucionarios de finales del siglo pasado.

La *Segunda Internacional,* como fue después conocida, representaría la organización propia de un nuevo momento en el que se despliega la lucha de la clase obrera europea y norteamericana. Engels apenas alcanzaría a ver los primeros logros de su etapa de construcción. Satisfecho por ser testigo viviente de acontecimientos que entendía como fruto directo de la lucha que, a lo largo de todas sus vidas, habían dado él y Marx, se congratula con cada uno de los avances, grandes o pequeños y, sobre todo, con los de sus colegas alemanes. Sin embargo, fiel al contenido esencialmente crítico de su pensamiento, en la cuestión del partido Engels no deja de preocuparse por mantener el análisis específico de cada situación nacional y evitar caer en una concepción del *marxismo* despojado de su historicidad concreta.

Hombre que resume en forma extraordinaria lo más avanzado de su época, Engels nos obliga a pensar en la complejidad de cada momento histórico y, ante ello, a crear las alternativas adecuadas que hagan posible la transformación revolucionaria de la sociedad. Ante las tareas transformadoras de hoy, el análisis concreto, como siempre, permite descubrir lo nuevo por donde deben discurrir las actuales fuerzas del cambio.

En estos últimos cien años, muchas de las creaciones de la lucha de los trabajadores se fueron consolidando, otras se modificaron, otras más han llega-

---

[15] ENGELS, F. «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», en *Obras Escogidas,* tomo II, *op. cit.,* p. 407.

[16] ENGELS, F. «Carta a Sorge», 12 de septiembre de 1874, en *Correspondencia de Marx y Engels,* tomo 2, Ed. de Cultura Popular, México, 1972, p. 209.

do a su fin. Así, la mayor parte de los partidos políticos obreros, que fueron cada vez más espacios de identidad ideológica de las diversas corrientes de pensamiento y acción socialistas, las cuales se fueron confrontando, separando y dividiendo, como producto de la propia lucha política, siguieron, primero el «modelo» de partido que representó la socialdemocracia alemana hacia fines del siglo XIX y principios de éste y, después, el otro «modelo» diseñado a partir de la experiencia del partido bolchevique que había encabezado la revolución rusa de octubre de 1917 y pasó a ser el constructor de un nuevo Estado.

Desde hace ya algunas décadas, esa compleja estructura partidista mundial a que dio lugar la corriente comunista, creada a partir de este último «modelo» de partido, reclamaba profundas transformaciones y venía siendo cuestionado por algunos de sus propios integrantes, discutiéndose sus principios organizativos, su carácter e, incluso, su razón de ser. Hoy, varios de esos partidos han desaparecido, otros se transformaron radicalmente dando lugar a nuevas formas de organización por completo diferentes.

La debacle de los países del llamado «socialismo real» ha cerrado definitivamente un ciclo de las luchas por la transformación del capitalismo. De inmediato, las fuerzas de la conservación se unieron para declarar como inviable todo proyecto alternativo. Sin embargo, la necia realidad de nuestras sociedades, con toda su diversidad y creatividad, hace presente, a través de las formas más inesperadas, la emergencia, en todas partes, de ese partido «en el gran sentido histórico». Las formas «efímeras» en que busca expresarse —no debemos olvidarlo— no son más que eso: maneras concretas de organización que no pueden ser las mismas para todo lugar y tiempo.

Las crisis, decía el marxista boliviano René Zavaleta, trastocan todo, pero permiten conocer las cosas tal como son en realidad. Esa es la posibilidad que hoy tenemos.

FENOMENOLOGÍA DEL PODER: MARX, ENGELS Y LA TRADICIÓN LIBERAL

Domenico Losurdo
Universidad de Urbino. Revista Crítica Marxista.
Italia

ESFERA DE LA CIRCULACIÓN Y ESFERA DE LA PRODUCCIÓN

Tocqueville y Engels visitan Inglaterra a pocos años de distancia uno de otro. ¿Por qué llegan a conclusiones distintas y contrapuestas al analizar la misma sociedad en la misma época y sometiendo a investigación científica el mismo objeto? Los principales resultados de la estancia del primero en el país capitalista económica y socialmente más desarrollado de aquella época son los *Apuntes de una crítica de la economía política* de 1844 y *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, de un año después. De acuerdo con Hobsbawm, este escrito en particular puede ser considerado como «el primer intento a gran escala de aplicar el método marxista al estudio concreto de la sociedad, y probablemente el primer trabajo, entre los de Marx y Engels, que los propios fundadores del marxismo consideraron suficientemente válido como para que mereciera ser conservado de forma permanente». Desde luego, «para una interpretación madura y formulada en su plenitud» del método en cuestión «hemos de llegar al *Capital* de Marx»,[1] que sin embargo —añado yo— no es casual que en su subtítulo retome el título de los *Apuntes*, significativamente publicados en los «Anales franco-alemanes», dirigidos o codirigidos por el futuro autor del *Capital*. Tocqueville no sólo admira las instituciones de Inglaterra y de los Estados Unidos, sino también la tradición política y cultural que estos países tienen a sus espaldas, y que él contrapone, sobre todo después de 1848, a la que en Francia ha llevado al jacobinismo y al socialismo. En consecuencia la pregunta que hacíamos al inicio puede ser el punto de partida para hacer una comparación de carácter más general entre la tradición liberal, por una parte, y la que arranca de Marx y de Engels, por otra.

Los seguidores del «marxismo» se apresuran a precisar y a minimizar que la libertad que está vigente en Inglaterra es meramente «formal», no incide en absoluto sobre las condiciones de vida concretas. Desde el lado opuesto, Berlín y los demás teóricos liberales rebaten que la verdadera libertad es la liber-

---

[1] HOBSBAWM, E. J. *Introduzione a F. Engels. La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma, 1978.

tad negativa, es decir, la inviolabilidad de la esfera privada. Más allá de la diversidad del lenguaje y al margen, obviamente, del distinto y contrapuesto juicio de valor que unos y otros hacen, la respuesta dada a la pregunta inicial sigue siendo fundamentalmente la misma: lo que define la diferencia entre los dos autores del *Manifiesto del partido comunista* y la tradición liberal sería la preeminencia que los primeros adjudican a la libertad positiva, a la participación en el poder político y en el disfrute de los bienes materiales por parte de las clases subalternas. De tal manera, el contraste queda definido en términos políticos inmediatos. Y lo que es peor, al no poder deducir posteriormente en términos lógicos o filosóficos la preferencia por ésta o por la otra especie de libertad dicha opción se reconduce a características sociológicas o antropológicas. Los teóricos de la libertad negativa aparecen como irremediablemente burgueses a los ojos de sus adversarios, los cuales a su vez son acusados por los primeros de padecer de una incurable vulgaridad de espíritu por su incapacidad para captar un ideal sublime en su incontaminada pureza. «Quien busca otra cosa en la libertad está hecho para servir.»[2] Y como es notorio que *de gustibus non est disputandum*, podría parecer que la confrontación entre ambas tradiciones de pensamiento habría de detenerse aquí.

Para salir de este callejón sin salida, podemos probar a desplazar la atención hacia el plano más propiamente epistemológico, dejando por un momento entre paréntesis, en la medida de lo posible, las distintas y contrapuestas opciones políticas y sociales que también están en juego. De alguna manera la indicación para movernos en esta dirección procede ya de Marx, quien ciertamente emplea la expresión «democracia burguesa»,[3] pero conviene añadir inmediatamente que parece que la usa como sinónimo de «democracia vulgar».[4] Esto nos lleva a pensar en la «economía vulgar», la que está situada en el nivel más superficial de la realidad, en la esfera de la circulación. Esta última «aparece *[erscheint]* como una enorme recopilación de mercancías»[5] y es, o era, efectivamente (*War in der Tat*)—ironiza *El Capital*—«el auténtico Edén de los derechos naturales innatos. Lo que aquí domina *[herrscht]* de forma indiscutible es la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham».[6] El contexto cambia de forma dramática si de la esfera de la circulación pasamos a la de la producción. No sólo deja de haber espacio para la igualdad entre el vendedor y el adquisidor de fuerza de trabajo, sino que se asiste a una especie de golpe de escena: «El antiguo poseedor de dinero avanza como capitalista, el poseedor de la fuerza de trabajo le sigue como su trabaja-

---

[2] DE TOCQUEVILLE, A. «L´ancien régime et la revolution», en *Ouvres complétes*, a cargo de MAYER, J. P., Gallimard, París, 1951 ss., vol. II, 1, p. 217.

[3] MARX, K. y ENGELS, F. «Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850», en *Werke* (en adelante MEW), Dietz, Berlín, 1955 ss., vol. VII, p. 248.

[4] MARX, K. *Kritik des Gothaer Programms (1875)*, en MEW, vol. XIX, p. 29.

[5] MARX, K. *Das Kapital (1867-1894)*, en MEW, vol. XXIII, p. 49; ver también *Zur Kritik der politischen Dekonomie(1859)*, en MEW, vol. XIII, p. 15.

[6] MARX, K. *Das Kapital*, obra y vol. citados, p. 189.

dor; el uno sonriente, seguro de sus cosas y dedicado a sus asuntos, el otro tímido, reacio, como alguien que hubiera ofrecido al mercado su propia piel y ya no pudiera más que esperar a... curtirse.»[7] Tras poner de relieve la constante aspiración de la Inglaterra liberal a «extirpar» no sólo la «pereza», sino también los «devaneos románticos en torno a la libertad» de los vagabundos, encerrando a cada uno de ellos en una «casa de trabajo ideal» que termine funcionando como una «casa de terror», *El Capital* observa cómo, materializándose en la fábrica capitalista, «el ideal queda empalidecido en comparación con la realidad».[8] Es en la esfera de la producción, de la fábrica —subraya ya el *Manifiesto del partido comunista*— donde se puede tocar con la mano el «despotismo»: los obreros son «organizados militarmente» y «como meros soldados de la industria [...] sometidos a la vigilancia de toda una jerarquía de suboficiales y de oficiales».[9] Se trata de un análisis que nos pone en presencia de dos esferas de la realidad, una más profunda y la otra, desde luego, más superficial, aunque no por ello reducible a la pura nada. Los párrafos antes citados de *El Capital* aclaran que el mismo *Erscheinen* es un *Sein*, aunque el paso de la esfera de la circulación al de la producción queda aquí separado del paso del tiempo presente al tiempo pasado, una forma verbal que sin embargo no indica irrealidad sino más bien el carácter parcial y subordinado de ese aspecto de la realidad social, como posteriormente quedará confirmado por el hecho de que el dominio de los «derechos naturales innatos» en la esfera de la circulación volverá inmediatamente a ser conjugado en el presente de indicativo. Marx es un lector demasiado atento y demasiado imbuido de la *Lógica* hegeliana como para no conocer y no compartir de alguna manera la tesis, aquí formulada, de que incluso la simple «apariencia» (*Schein*) expresa un cierto nivel, aunque sea ínfimo, de realidad.[10] Hasta las categorías más banales y apartadas de la economía política que se detiene en la «superficie de la sociedad burguesa», hasta las «expresiones imaginarias se derivan de las propias relaciones de producción», aunque sólo se expresen en «formas episódicas» o aparentes (*Erscheinungsformen*).[11] La equivocación de los economistas y de Bentham consiste en deducir «concepciones, conceptos y normas para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado» exclusivamente de una esfera superficial de la realidad.[12]

---

[7] IBÍDEM, p. 191.

[8] IBÍDEM, pp. 292-293.

[9] MARX, K. y ENGELS, F. *Das Manifest der kommunistischen Partei (1848)*, en MEW, vol. IV, p. 469.

[10] Véase el capítulo dedicado al *Schein* en la *Ciencia de la lógica* (ver HEGEL, F. *Werke in zwanzig Bänden*, M. Shurkamp, Frankfurt, 1969-1979, vol. VI, pp. 17-24); explícitamente de *Objetktivitat des Scheinss* habla precisamente al principio de esta obra (*Werke*, cit., vol. V, p. 52). Se trata de páginas que suscitan la atención y el acuerdo de Lenin (cfr. *Quaderni filosofici*, a cargo de COLLETTI, L. Feltrinelli, Milán, 1969, II, pp. 88-89 y 116-121), quien sin embargo no parece hacer valer la relación instituida por Hegel entre «apariencia» y «esencia» para el análisis de los aspectos más propiamente políticos de la sociedad capitalista.

[11] MARX, K. *Das Kapital*, obras y vol. cit., pp. 557 y 559.

[12] IBÍDEM, pp. 190-191.

En consecuencia, Marx no se propone en absoluto liquidar como algo irrelevante y meramente burgués la libertad formal o negativa: eso sí se puede afirmar de la vulgata «marxista», y también de aquellos teóricos liberales (Berlin, Bobbio, etc.) que creen que el contraste entre las dos corrientes de pensamiento que aquí se están comparando se puede definir en base a la preferencia o preeminencia que se le dé a la libertad negativa o a la positiva, a la *freedom from* o a la *freedom to*. Se podría decir que la vulgata marxista y la más elevada cultura liberal acaban convergiendo en una interpretación sustancialmente economicista de Marx y de Engels. En realidad éstos requieren de la intervención política en el ámbito de las relaciones de producción no porque consideren meramente formal y burguesa la libertad negativa, sino porque, por el contrario, la ven pisoteada por una organización fundamentalmente militar y despótica, como es la fábrica capitalista, de la que toda una clase social no puede escapar a menos que pretenda buscar la alternativa a todo ello en la muerte por inanición.

La conciencia de la diversidad entre las esferas y los ámbitos que constituyen la totalidad social capitalista parece a veces abrirse camino incluso en el ámbito de la tradición liberal. En un texto de 1842, Tocqueville señala: «La igualdad va extendiendo progresivamente su dominio por todas partes, excepto en la industria, que se organiza cada día más de una forma aristocrática», el trabajador asalariado viene a encontrarse «en una estrecha dependencia» (*etroite dependence*) respecto del dador de trabajo. A pesar de la fascinante apariencia liberal e igualitaria de la «gran sociedad francesa» en su conjunto, la «sociedad industrial» (*societé industrielle*) en sentido estricto sigue estando caracterizada por una rígida jerarquía que deja poco espacio no sólo a la igualdad, sino también a la libertad individual de aquellos que están situados en los escalones más bajos de la jerarquía.[13] El hecho de que la esfera de la producción no sea propiamente la esfera de la libertad se puede deducir también de la lectura de Constant, que excluye al trabajador asalariado de los derechos políticos a partir de una reveladora motivación: porque carece de la «renta necesaria para vivir independiente de toda voluntad ajena», «los propietarios son dueños de su existencia porque pueden negarle el trabajo».[14] Conviene también reflexionar sobre el hecho de que el *Panopticon* teorizado por Bentham, el edificio construido para poder ejercer una vigilancia de la que nadie pueda escapar, sirve indistintamente como cárcel, como casa de trabajo (forzado) o también como fábrica.[15] Y, por lo tanto, la propia tradición liberal termina por reconocer la existencia de una clase social que en el ámbito de la «sociedad

[13] DE TOCQUEVILLE, A. «Lettres sur la situation interieure de la France (1843)», en *Ouvres completes*, cit., vol. III, 2, pp. 105-106.

[14] CONSTANT, B. «Principes de politique (1815)», en *Ouvres*, a cargo de ROULIN, A., Gallimard, París, 1957, p. 149.

[15] Ver *The Works of Jeremy Bentham*, a cargo de BOWRING, J., vol. IV, Tait, Edimburgo, 1863, p. 40.

industrial» se encuentra en una situación de «estrecha dependencia» (Tocqueville), que se ve obligada a trabajar en instituciones similares a la cárcel (Bentahm), y que es libre de vender su propia fuerza de trabajo en el mercado, pero a compradores que en última instancia son «dueños de su existencia» (Constant).

El cuadro que describen los apuntes redactados por Tocqueville durante su viaje a Inglaterra no es menos severo que el que, unos años más tarde, relatará Engels. La zona industrial de Manchester y los barrios obreros aparecen como un «laberinto infecto», como un «infierno»: las míseras casitas son como:

> «[...] El último asilo que puede ocupar el hombre entre la miseria y la muerte. Sin embargo, los infelices seres que habitan tales cuchitriles suscitan la envidia de algunos de sus semejantes. Debajo de sus miserables viviendas se encuentra una fila de cuevas a la que se llega por un pasillo semisubterráneo. En cada uno de esos lugares húmedos y repugnantes aparecen hacinadas doce o quince criaturas humanas.»

La espantosa miseria masiva contrasta estridentemente con la opulencia de unos pocos: «Las fuerzas organizadas de una multitud producen en favor de uno sólo.» Dicho espectáculo provoca una exclamación muy significativa: «A este lado el esclavo, al otro el patrón, allí la riqueza de unos pocos, aquí la miseria de la mayoría.» [16] En otra ocasión, Tocqueville alerta incluso contra el peligro de las «guerras serviles»,[17] y por lo tanto compara indirectamente al proletariado moderno con la antigua esclavitud. He aquí entonces cómo aparece la realidad de la no libertad, de la no libertad en su forma más dura y más drástica, a la que está sometida —esta vez con palabras de Mandeville— la «parte más mezquina y pobre de la nación», *the working slaving people*, destinada para siempre a desempeñar «un trabajo sucio y similar al del esclavo» (*dirty slavish work).*[18] Por su parte, Sieyes no duda en definir explícitamente como «forzado» el trabajo de «esa multitud no instruida» que por tanto «carece de libertad».[19] Y mucho más teniendo en cuenta que esa multitud, además de estar sometida a una rígida e inflexible subordinación jerárquica, lo está también a la «esclavitud de la necesidad»,[20] es decir, a unas condiciones materiales de vida de las que, según reconoce también Locke, «la mayor par-

---

[16] DE TOCQUEVILLE, A. «Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algerie», en *Ouvres completes*, cit., vol. V, 2, pp. 80-82.

[17] Notes (presumiblemente, 1847), en DE TOCQUEVILLE, A. *Ouvres completes*, cit., vol. III, 2, p. 727.

[18] DE MANDEVILLE, B. *The Fable of the Bees* (1705 y 1714), vol. I, a cargo de KAYE, F. B. Liberty Classics, Indianapolis, 1988, p. 119 (parte I, nota L); IBÍDEM. «An Essay on Charity and Charity Schools (1723)», en *The Fable of the Bees*, cit., vol Y, p. 302.

[19] SIEYES, E. J. «Dire sur la question du veto royal (1789)», en *Ecrit politiques*, a cargo de ZAPPERI, R., Editions des Archives Contemporaines, París, 1985, p. 236.

[20] SIEYES, E. J. «Notes et Fragments inédits», en *Ecrits Politiques*, cit., p. 76 (fr. *Esclavage).*

te de la humanidad» es «esclava» (*enslaved*).[21] Por otro lado, como señala *El Capital*, en la Inglaterra del siglo XIX, serán los propios secuaces de Cobden y de Bright quienes compararán a los obreros de las fábricas con «esclavos blancos».[22]

Viene entonces a la mente la «esclavitud asalariada» denunciada por Marx, quien con dicha categoría hace referencia tanto al «despotismo» vigente en la fábrica como a las condiciones materiales de vida en su conjunto a las que están sometidas estos «esclavos»modernos. Se diría que tampoco en este punto central parece haber una contradicción de fondo entre las dos corrientes de pensamiento que aquí se están comparando. Y, efectivamente, *El Capital* puede demostrar la continuidad sustancial entre el mundo antiguo y el mundo moderno, citando y comentando a un prestigioso economista como James Stewart: «Entonces los hombres se veían obligados a trabajar (es decir, a trabajar gratuitamente para otros) porque eran esclavos de otros, ahora los hombres se ven obligados a trabajar (es decir, a trabajar gratuitamente para los no-trabajadores) porque son esclavos de sus propias necesidades.»[23]

La constitución de la esfera política

Indudablemente, la esclavitud antigua es distinta de la moderna. Marx cita en ese sentido a Joseph Towsend, quien saluda el hecho de que la ruidosa y fatigosa «constricción jurídica al trabajo» haya sido sustituida por la «presión pacífica, silenciosa, incesante» del «hambre», es decir, del miedo a la muerte por inanición.[24] Queda así garantizada la necesaria «obediencia» del *servant* con respecto a su *master*, porque para un «siervo desobediente» no hay «castigo» más eficaz que el despido y la consiguiente «hambre».[25] Quedaría claro entonces el dominio que los «más delicados», exonerados del trabajo y «dejados en libertad, sin interrupción», ejercen sobre aquellos que, de una u otra forma, han de ser obligados a desarrollar «las tareas más serviles, más sórdidas y más innobles»;[26] sin embargo, ello no impide al pastor liberal inglés trazar un cuadro muy edificante de su país: incluso el más miserable es un «hombre libre» (*freeman*) que presta un «servicio libre» a partir de «su propio juicio y arbitrio», sin la «constricción» a la que se ve sometido el «esclavo».[27]

Tras haber procedido sin separarse excesivamente el uno del otro, los análisis desarrollados por las dos corrientes de pensamiento que aquí se están

---

[21] Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), IV, XX, 2.

[22] Marx, K. *Das Kapital*, obra y vol. cit., p. 270.

[23] Ibídem, p. 676, nota.

[24] Towsend, J. *A Dissertation on the Poor Laws by a Well-Wisher to Mankind* (1786), University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1971, pp. 23-24.

[25] Ibídem, pp. 26-27.

[26] Ibídem, p. 35.

[27] Ibídem, p. 24. Sobre Towsend, ver Marx, K. *Das Kapital*, obras y vol. cit., p. 676.

comparando desembocan finalmente en conclusiones contrapuestas. ¿Cómo se explica esto? Para dar una primera respuesta nos puede ayudar Burke, quien observa que, en las clases subalternas, la «bendición común» de la libertad puede perfectamente «ir unida a un enorme esfuerzo, a la mayor miseria, a todas las apariencias de la servidumbre» (*exterior of servitude*).[28] Se diría que aquí queda representada, pero al revés, la relación que ya aparece en Marx entre apariencia y esencia, entre superficie y realidad más profunda. Hay que preguntarse entonces por las razones de la distinta y contrapuesta configuración de dicha relación. Volvamos a Tocqueville, quien a veces parece trazar un cuadro más realista de las relaciones sociales vigentes en América que el que describe Engels (a quien, como veremos, perjudica conocer sólo de segunda mano la república del otro lado del Atlántico). En el informe que hace sobre el sistema penitenciario vigente en aquel país, el liberal francés llama la atención sobre una legislación que mete a los pobres en prisión incluso por deudas absolutamente insignificantes: en Pensilvania, el número de individuos anualmente encarcelados por deudas asciende a 7.000; si a esta cifra se añade la de los condenados por delitos más graves, resulta que de cada 144 habitantes, más o menos, cada año uno termina en la cárcel. Y eso no es todo: es tal la situación de los pobres que, incluso cuando son testigos, son encerrados en prisión hasta la conclusión del proceso judicial. Y de esta manera, «en el mismo país en que el querellante es encarcelado, el ladrón queda en libertad en caso de que pueda depositar una fianza». Es muy severo el juicio de Tocqueville: «Estas leyes tienen todo previsto para la comodidad del rico y casi nada para las garantías del pobre», cuya libertad «encierran en un puño». Destaca por tanto no sólo la extremada severidad, sino también el carácter clasista de la legislación transmitida desde la liberal Inglaterra a la liberal América; desde este punto de vista, no hay mucha diferencia respecto a Engels, según el cual, en Inglaterra el «favorecimiento de los ricos también queda explícitamente reconocido en la ley». Sin embargo, el liberal francés concluye de la siguiente manera: «De entre todos los pueblos modernos, los ingleses son quienes han infundido mayor grado de libertad en sus leyes políticas y quienes han hecho la aplicación más frecuente de la prisión en sus leyes civiles»; los americanos, por su parte, aun habiendo modificado, a veces de foma radical, las «leyes políticas», han «conservado la mayor parte de las leyes civiles» de Inglaterra.[29] Con esa distinción hemos llegado a un punto central: el autor liberal formula su juicio sobre los países por él visitados a partir exclusivamente de las *lois politiques*, mientras que las *lois civiles* son consideradas en una esfera fundamentalmente privada. No es casual que de

---

[28] BURKE, E. «Speech on Moving His Resolution for Conciliation with the Colonies (1775)», en *The Works*, A New Edition, Rivington, Londres, 1828, vol. III, p. 54.

[29] DE TOCQUEVILLE, A. «Le systeme penitentiaire aux Etas-Unis et son application en France (1833)», en *Oeuvres completes*, cit., vol. IV, 1, pp. 323-326. Por lo que se refiere a ENGELS, ver *Die Lage Englands* (1844), en MEW, vol. I, p. 590.

los datos recogidos a lo largo de la investigación sobre el sistema penitenciario de EE.UU. queden pocas huellas en la *Democracia en América*. Se podría decir que las páginas más interesantes de Tocqueville son aquellas que posteriormente no aparecerán en la obra que luego consagrará su fama. Se explica entonces su conclusión, en cierta medida triunfal: en la república del otro lado del Atlántico la libertad se desarrolla cumplidamente y no constituye un privilegio.[30] Acostumbrado como está a *lois civiles* muy distintas, el viajero procedente de Francia expresa en EE.UU. su desaprobación de una legislación que le parece «monstruosa», pero «la masa de los hombres de leyes» americanos no encuentra en ella nada reprobable ni que entre en contradicción con la «constitución democrática».[31] Y es precisamente este el punto de vista que Tocqueville acaba por asumir. Eso vale también para Inglaterra: el análisis realista o dramático se diluye como por encanto en el momento en que se trata de establecer un balance político global: estamos en presencia del país al que Francia está llamada a mirar como un modelo si quiere salvar «el futuro de las instituciones libres».[32] La sociedad liberal realiza la libertad en cuanto tal, independientemente de las condiciones en que viven esa especie de esclavos cuya presencia Tocqueville ha tenido que constatar en el infierno de las zonas industriales.

Si la tradición liberal remite a la esfera privada los síntomas de servidumbre que se ve obligada a constatar en el ámbito de la sociedad burguesa de la época, el objeto de la polémica de Marx es precisamente esa restricción de lo político y la consiguiente exclusión de su ámbito de la dimensión más profunda de la totalidad social. El hecho es que —como señalan ya sus escritos juveniles— desde el punto de vista de la sociedad y de la teoría política burguesa, las relaciones sociales «sólo tienen un significado privado y ningún significado político».[33] En su forma más desarrollada, el Estado burgués se limita «a cerrar los ojos y a declarar que determinadas oposiciones *reales* no tienen *carácter político*, que no le molestan».[34] Una vez considerado que carece de relevancia política, ha de permitirse que la relación de «estrecha dependencia» (Tocqueville) del trabajador asalariado respecto al capitalista o de «propiedad» (Constant) del segundo sobre el primero se desarrolle en libertad, sin trabas o impedimentos externos: en este sentido, la disolución de la «existencia política» de la propiedad da lugar a que «tenga una vida más po-

---

[30] Es tan triunfal la conclusión que ni siquiera en el plano social aparece la desigualdad anteriormente observada también en el plano jurídico: «las clases se acercan» cada vez más y, es más, «se puede decir que no existen ya las clases»; en todo caso se ponen en marcha procesos que «destruyen rápidamente las grandes fortunas» y producen una cada vez mayor «igualdad de condiciones». Ver DE TOCQUEVILLE, A. «De la democratie en Amerique (1835-1840)», en *Oeuvres completes*, cit., vol. I, 2, p. 40 y vol. I, 1, p. 48, p. 12 y p. 4.

[31] DE TOCQUEVILLE, A. *Le systeme penitentiaire aux Etas-Unis et son application en France*, cit. p. 325.

[32] DE TOCQUEVILLE, A. *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algerie*, cit., p. 84.

[33] MARX, K. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1843), en MEW, vol. Y, p. 382.

[34] MARX, K. y ENGELS, F. *Die heilige Familie* (1845), en MEW, vol. II, p. 101.

derosa», a que pueda desplegar «toda la extensión de su propia esencia».[35] Pero para Marx, así como hay que considerar «vulgar» toda economía que limite sus miras a la esfera de la circulación, igualmente hay que considerar «vulgar» aquella democracia que cree su esfera política prescindiendo arbitrariamente de las condiciones de vida concretas y de las relaciones reales de poder que se desarrollan sobre dicha base. La comunidad política que de ello resulta no es más que la transfiguración de la esfera de la circulación: en este nivel se encuentran exclusivamente bien los adquisidores-vendedores de mercancías o los «ciudadanos» sin una ulterior caracterización o distinción, quienes libremente eligen este o aquel producto político. La asimilación del mercado político al económico, sobre la que insistirá más tarde Schumpeter, ya está presente en este hecho y también, por otra parte, aparece de alguna manera ya enunciada por Sieyes cuando disuelve la idea de la representación en la idea de la división del trabajo.[36] Y, significativamente, los jacobinos obligados a intervenir en las relaciones económico-sociales por la necesidad de aliviar la miseria y consolidar la base social del atrincheramiento revolucionario son acusados por el teórico francés del tercer Estado y lector de Locke de olvidar que, «bajo el nombre de poder público o político, sólo se pone en común lo menos posible y únicamente aquello que es necesario para mantener los deberes y derechos de cada uno»: el resultado de dicha dilatación de la esfera política es la funesta transformación de la «ré-publique» en una «re-total».[37] Éste es el sentido de la denuncia de la revolución francesa como «revolución total», que Burke hace ya en 1791, es decir, antes aún de la subida al poder de los jacobinos.[38] Llegados a este punto, estamos en condiciones de definir incluso en términos epistemológicos el contraste entre las dos corrientes políticas que aquí se han comparado: si Marx formula una acusación contra la arbitrariedad de que la esfera política se construya abstrayéndose de las relaciones de producción y de las condiciones materiales de vida, los teóricos

---

[35] IBÍDEM, p. 124.

[36] Ver LOSURDO, D. *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Turín, 1993, pp. 239-242.

[37] BASTID, P. (a cargo de). *Les discours de Sieyes dans les debats constitutionnels de l'an III*, Hachette, París, 1939, pp. 17-18.

[38] Ver BURKE, E. «Thoughts on French Affairs (1791)», en *Works*, cit., vol. VII, p. 9. La condena de la «revolución total» es retomada luego por GENTZ, F. V. «Uber die Moralitat in den Staatsrevolutionen (1793)», en *Ausgewahlte Schriften*, a cargo de WEICK, W., Rieger, Stuttgart y Leipzig, 1836-1838, vol. II, p. 43. Dos años después del estallido de la revolución de Octubre, mientras aún perdura el eco de las consignas de «movilización total» y «guerra total» que se habían impartido en la Primera Guerra Mundial, la expresión «revolución total» se convierte en la de «totalismo revolucionario» (*revolutionarer Totalismus*) y por lo tanto con una inversión del sustantivo y del adjetivo. El «totalismo» se convertirá luego en «totalitarismo»: ver PAQUET, A. *Im Komuunistichen Rubland. Briefe aus Moskau*, Diederichs, Jena, 1919, p. 111, y LOSURDO, D. *Marx e il bilancio storico del Novecento*, Bibliotheca, Roma, 1993, pp. 103-105; en cuanto a Paquet y la categoría que él utiliza se puede consultar la obra de NOLTE, E. *Der europaische Burgerkrieg, 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolchewismus*, en BERLIN, M., Ullstein, Frankfurt, 1987, p. 563.

liberales denuncian como «total» o totalitaria, antes aún que un determinado ejercicio del poder, lo que a sus ojos aparece como una intolerable dilatación de la esfera política.

Una vez que la sociedad civil ha sido declarada carente de relevancia política, la tradición liberal sólo puede observar síntomas de dominio en el Estado político: la libertad es la liberación de la sociedad civil de ese dominio y el proceso de emancipación consiste en la reducción al mínimo del Estado, el cual no puede arrogarse otras competencias, sino el mantenimiento del orden público o la defensa del funcionamiento ordenado de la sociedad civil existente. Esa contraposición entre sociedad civil y Estado político resulta insostenible toda vez que el «despotismo» ya ha sido definido al nivel de la sociedad civil. Ante la tesis de Bauer, según la cual «mientras el Estado excluye, de la sociedad *se excluyen en cambio* aquellos que no quieren tomar parte en su desarrollo», Marx objeta que «la sociedad procede con el mismo exclusivismo del Estado; sólo que la forma es más amable, porque no te echa fuera, sino que te hace tan desagradable la vida en su seno que tú mismo coges la puerta y te vas por tu propia voluntad».[39] Se comprende entonces su ironía con respecto a Proudhon, quien «está convencido de hacer algo grande al remitirse desde el Estado a la sociedad civil, es decir, al pasar del *resume* oficial de la sociedad a la sociedad oficial».[40] En realidad, aunque sea radicalizándola, el anarquismo toma del liberalismo la contraposición entre sociedad civil y Estado político. No es casual que también Bakunin vea en Inglaterra una especie de modelo, que nunca hubiera sido, «en rigor, un Estado, en el nuevo y estricto sentido de la palabra, es decir, en el sentido de la centralización del poder militar y policial».[41] De tal manera —señala Marx— el dirigente anarquista termina por salvar al «Estado propiamente capitalista», al que constituye «la punta de lanza de la sociedad burguesa en Europa».[42] Al igual que la liberal, la fenomenología del poder propia del anarquismo tampoco toma en consideración el «despotismo» vigente en la fábrica, la permanencia de relaciones de trabajo serviles o semiserviles en pleno siglo XIX,[43] las «leyes civiles» de las que habla Tocqueville, además de las macroscópicas cláusulas de exclusión de la propia libertad negativa que veremos más adelante. En cambio, si la sociedad civil no es de por sí el lugar de la libertad, el Estado político podrá, en determinadas circunstancias, hacer de contrapeso respecto al despotismo vigente al nivel de la sociedad civil. El joven Marx polemiza contra el «liberalismo habitual» que ve «todo el bien en los *Stande*», en los organismos representativos como expresión de la sociedad civil y «todo el mal en el go-

---

[39] MARX, K. y ENGELS, F. *Die heilige Familie*, cit., p. 101.

[40] Carta a ANNENKOW, P. W. del 28 de diciembre de 1846, en MEW, vol. XXVII, p. 452.

[41] BAKUNIN, N. *Stato e anarchia* (1873), en *Stato e anarchia e altri scritti*, a cargo de VINCILEONI, N. y CORRADINI, G., Feltrinelli, Milán, 1968, pp. 36-37.

[42] MARX, K. *Konspekt von Bakunin «Staatlichkeit und Anarchie (1874-1875)*, en MEW, vol. XVIII, pp. 610 y 608.

[43] MARX, K. *Das Kapital*, obra y vol. citados, pp. 761-765.

bierno».[44] No se trata sólo de la toma de postura de un texto «juvenil». *Das Kapital* está obligado a registrar el hecho de que para lograr una reglamentación del horario de trabajo en las fábricas es necesario recurrir a la intervención del Estado, a fin de evitar que la «libre competencia» y las «leyes inmanentes de la producción capitalista» provoquen la ruina irreparable de la «salud y de la duración de la vida del obrero».[45] Detrás de la obra maestra de Marx está *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, donde también se observa lo siguiente: «La libre competencia no quiere limitaciones, no quiere controles estatales, todo el Estado le pesa, encontraría su máximo estadio de perfección posible en un marco absolutamente carente de Estado, donde cada uno pudiera explotar a los otros como quisiera, como por ejemplo en la "Asociación" del amigo Stirner.» Se instituye así una ligazón entre liberalismo, anarquismo y una especie de socialdarwinismo *ante litteram* «los hombres consideran a los demás sólo como objetos utilizables; cada uno de ellos explota al otro, y de ello se deriva que el más fuerte pone a sus pies al más débil, y que los pocos que son fuertes, es decir, los capitalistas, se adueñan de *todo*, mientras que a los muy débiles, a los pobres, no les queda más que la vida al desnudo».[46]

Esfera privada, naturaleza y providencia

Y para la corriente liberal cualquier dilatación de lo político resulta aún más intolerable por el hecho de que afecta a relaciones que no sólo son de naturaleza privada, sino que su inmutabilidad ha sido consagrada por la naturaleza o por la providencia. A las puertas de la revolución de 1848, Tocqueville observa con preocupación el comportamiento de las «clases obreras»: aparentemente están tranquilas, ya no «atormentadas por las pasiones políticas»; desgraciadamente, «sus pasiones políticas se han convertido en sociales», en el sentido de que, más que la composición de este o aquel ministerio, tienden a poner en discusión las propias relaciones de propiedad, y en consecuencia el ordenamiento natural de la «sociedad», «destrozando las bases sobre las que ésta descansa».[47] Una vez estallada la revolución, el liberal francés empieza a considerarla ya a partir de febrero socialista o infectada de socialismo, por el hecho de que en ella tienen una fuerte presencia «las teorías económicas y políticas» que quisieran hacer «creer que las miserias humanas son obra de las leyes y no de la providencia, y que se podría suprimir la pobreza cambiando el ordenamiento social».[48] La ilusión de que pueda haber un «remedio

---

[44] Marx, K. *Randglossen zu den Anklagen des Ministerialreskripts* (1843), en MEW, Erganzusbsbd, t. 1, p. 424.

[45] Marx, K. *Das Kapital*, obras y vol. cit., pp. 285-286 y nota 114.

[46] Engels, F. *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, cit., pp. 488 y 257.

[47] Discurso en la Cámara de Diputados del 27 de enero de 1848, en De Tocqueville, A. *Oeuvres completes*, cit., vol. II, 2, p. 750.

[48] De Tocqueville, A. «Souvenirs (1850-51)», en *Oeuvres completes*, cit., vol. XII, pp. 92-94 y p. 84.

político contra este mal hereditario e incurable de la pobreza y del trabajo» da lugar a las incesantes, ruinosas *experimentations* que caracterizan al ciclo revolucionario francés.[49] La polémica contra experimentos e innovaciones que violan un ordenamiento social establecido por la naturaleza está ya presente en Burke, quien manifiesta todo su «horror» ante esos revolucionarios o reformadores precipitados, que no dudan en «cortar en pedazos el cuerpo de su viejo padre para meterlo en la olla del mago con la esperanza de que hierbas venenosas o cualquier extraño encantamiento puedan devolverle la salud y el vigor».[50] Y por su parte, Hayek, remitiéndose precisamente al *whig* inglés, no se cansa de denunciar la presencia en nuestros días de un «abuso de la razón», es decir, de la «moderna *hybris*», o «*hybris* intelectual», que es además la enfermedad del «racionalismo o mejor dicho intelectualismo»,[51] también llamado «racionalismo constructivista» o «constructivismo» *tout court*.[52]

Una vez confinada la miseria y las propias relaciones de «estrecha dependencia» o incluso de esclavitud en una esfera carente de relevancia política (en la medida en que se refieren a la vida privada o se remiten a la eterna providencia), es decir, en una esfera en la que no es lícito o no es posible intervenir mediante la acción política, se le da la vuelta al cuadro inicialmente tan fangoso y repugnante que ofrecía Manchester:

> «Todo en la apariencia externa de la ciudad testifica el poder individual del hombre, y nada el poder regulador de la sociedad. A cada paso la libertad nos va revelando su fuerza caprichosa y creadora. Esa actividad lenta y continua del gobierno no aparece por ningún sitio.»[53]

Cualquier intento de intervenir en esta esfera no política se convierte en sinónimo de despotismo. De tal manera —observaba críticamente ya el joven Marx— las causas de la miseria de las masas se buscan «en parte en la naturaleza, que es independiente de los hombres, en parte en la vida privada, que es independiente de la administración, en parte en casos accidentales, que no dependen de nadie».[54] Y siguiendo esa lógica resulta que «Inglaterra encuentra el fundamento de su miseria en la *ley natural*, por la cual la población ha de superar constantemente los medios de subsistencia» y el «pauperismo» obedece a la «mala voluntad de los pobres», incapaces de resistirse a la incontinencia sexual.[55]

---

[49] Discurso del 3 de abril de 1852 en la Academie des Sciences Morales et Politiques, en DE TOCQUEVILLE, A. *Oeuvres completes*, cit., vol. XVI, p. 240.

[50] BURKE, E. «Reflections on the Revolution in France (1790)», en IDEM. *The Works*, cit., vol. V, pp. 183-184.

[51] VON HAYEK, F. A. *The Counter -revolution of Science: Studies on the Abuse of reason* (1952), Indianapolis, 1979, pp. 347, 392 y 378.

[52] VON HAYEK, F. A. *Law, Legislation and Liberty*, Bd. 1, *Rules and Order*, Londres, 1973, p. 21.

[53] DE TOCQUEVILLE, A. *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algerie*, cit., p. 80.

[54] MARX, K. *Rechtfertigung des ** Korrespondenten von der Mosel* (1843), en MEW, vol. I, p. 312.

[55] MARX, K. *Kritische Randglossen zu dem Artikel eines Preuben* (1844), en MEW, vol. I, p. 401.

La referencia va dirigida a Malthus, quien para sancionar la restricción de la esfera política se remite a la economía política, que ha de convertirse en «objeto de enseñanza popular»: gracias a ella, los pobres comprenderán que deben atribuir a la madre naturaleza o a su propia imprevisión las causas de las privaciones que padecen. Sí, «la economía política es la única ciencia de la que puede decirse que de su ignorancia no sólo se derivan privaciones, sino males positivos y gravísimos».[56] Esta es también la opinión del propio Tocqueville, quien considera necesario:

> «Difundir entre las clases obreras [...] ciertas nociones, las más elementales y comprobadas, de economía política que les hagan comprender, por ejemplo, lo que hay de permanente y necesario en las leyes económicas que rigen la tasa de los salarios; porque dichas leyes, siendo de alguna manera de derecho divino, en la medida en que se derivan de la naturaleza del hombre y de la propia estructura de la sociedad, están fuera del alcance de las revoluciones.»[57]

En análogos términos se expresaba ya Burke, según el cual «las leyes del comercio», reveladas por la economía política, «son las leyes de la naturaleza y en consecuencia las leyes de Dios».[58] La crítica de una economía política así configurada juega un papel central en Marx, empezando ya por el subtítulo de *El Capital.*

Casas de trabajo y cláusulas de exclusión de las reglas del juego

No tiene sentido remitirse desde el Estado a la sociedad civil porque, en el ámbito de ésta, el despotismo propio de la fábrica capitalista no es en absoluto el único lugar y el único caso de carencia de libertad negativa. Hemos visto cómo Towsend celebraba como triunfo de la libertad la sustitución del estímulo imperioso del hambre por la «obligación jurídica al trabajo». Pero en realidad, ésta continúa subsistiendo también en el corazón de la metrópoli capitalista, como demuestra la permanente vitalidad de una institución con la que Tocqueville se encuentra a lo largo de sus viajes por el mundo anglosajón. Estamos en presencia de una institución total y totalmente degradante, al menos por lo que se refiere a Inglaterra. El liberal francés describe con precisión el espectáculo «como el más horrendo y el más repugnante de la miseria»: por una parte los enfermos incapaces de trabajar y que esperan la muer-

---

[56] Malthus, Th. R. *An Essay on the Principles of Population* (1826); trad. italiana *Saggio sul principio di popolazione*, UTET, Turín, 1965, pp. 501-502, nota.

[57] Discurso del 3 de abril de 1852, cit., pp. 240-241.

[58] Marx, K. *Das Kapital*, obra y vol. cit., p.788, nota.

te, por otra mujeres y muchachos hacinados «como cerdos en el fango de su pocilga: hay que tener cuidado para no pisar algún cuerpo semidesnudo», finalmente, los que son relativamente más «afortunados», los que están en condiciones de trabajar: cobran poco o nada y también se alimentan de los restos de las casas señoriales.[59]

El viaje a Inglaterra de 1833 se produce en el momento en que se reforma la ley sobre los pobres: quedan abolidos todos los subsidios en dinero o en especie y la única posibilidad de huir del hambre o de la muerte por inanición es el internamiento en casas de trabajo, cuyo funcionamiento es descrito así por Engels: «Los *paupers* llevan el uniforme de la casa y están sometidos al arbitrio del director sin la mínima protección»; a fin de que «los padres "moralmente degradados" no puedan influir sobre sus hijos, las familias son separadas, el hombre es enviado a un ala, la mujer a otra, los hijos a una tercera». La unidad familiar queda rota, pero, además, se produce un hacinamiento que a veces hasta llega a las doce o dieciséis personas por habitación. Sobre todos ellos se ejerce todo tipo de violencia de la que no escapan ni los ancianos ni los niños y mucho menos las mujeres. En la práctica los internados en las casas de trabajo son considerados y tratados como «objetos de disgusto y de horror declarados al margen de la ley y de la comunidad humana».[60] De esa manera, la Inglaterra liberal «convierte la miseria en un crimen y transforma las casas para pobres en penales».[61] En caso de que el cuadro pintado por Engels pudiera parecer demasiado emotivo, bastará con tener presente el juicio más seco de un investigador contemporáneo para quien, en todo caso, parece claro que, una vez entrados en las casas de trabajo, los pobres «dejaban de ser ciudadanos en cualquiera de los significados genuinos de la palabra», puesto que perdían «el derecho civil de la libertad personal»,[62] y con ellos lo perdían los miembros de la desafortunada familia.

Tocqueville relata las protestas de los «vagabundos» en América, donde habían sido internados por los jueces en las casas de trabajo o de caridad: el pobre así recluido «se considera infeliz, no culpable; rechaza el derecho de la sociedad a forzarle mediante la violencia a desempeñar un trabajo infructuoso y a retenerle contra su voluntad».[63] Y sin embargo, la institución que suprime la propia libertad negativa no suscita reservas por parte del autor liberal, que se propone extenderla también a Francia, y en su forma más dura.[64] En la comparación entre Engels y Tocqueville, asistimos aquí a una singular inversión de las posturas: es el joven revolucionario el que pone en evi-

---

[59] DE TOCQUEVILLE, A. *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algerie*, cit., p. 97.

[60] ENGELS, F. *Die Lage der Arbeitenden Klasse in England* (1845), en MEW, vol. II, pp. 496-498.

[61] ENGELS, F. *Umrisse zu einer Kritik der Nationaalokonomie* (1844), en MEW, vol. Y, p. 518.

[62] MARSHALL, T. H. *Sociology at the Crossroad (1963)*, trad. italiana *Cittadinanza e classe sociale*, a cargo de MARANINI, P. Turín, 1976, p. 20.

[63] DE TOCQUEVILLE, A. *Le systeme penitentiaire aux Etas-Unis et son application en France*, cit., pp. 319-320.

[64] Ver BROGAN, H. *Introduction a A. De Tocqueville, Oeuvres completes*, cit., vol. VI, p. 2 y p. 35.

dencia y condena la ausencia total de libertad negativa que impera en las casas de trabajo.

Pero los internados en dichas instituciones son sólo un ejemplo de las cláusulas de exclusión que caracterizan a la teorización de la libertad negativa en el ámbito de la tradición liberal. En su viaje al otro lado del canal de la Mancha, Tocqueville visita también Irlanda, cuya desesperada situación describe sin indulgencia. No se trata sólo del hecho de que «exista una miseria horrible», sino de que aquí se niega incluso la propia libertad liberal, aplastada por los «tribunales militares» y por una «numerosa gendarmería odiada por el pueblo». Al llegar a este punto, se establece una comparación entre Inglaterra e Irlanda: «Las dos aristocracias de las que he hablado tienen el mismo origen, las mismas costumbres, casi las mismas leyes. Y sin embargo, la una ha dado durante siglos a los ingleses uno de los mejores gobiernos del mundo, la otra a los irlandeses uno de los más detestables que se puedan imaginar.» [65] Se trata de una declaración singular: no sólo el lector no es informado de que la aristocracia dominante en Irlanda es ella misma inglesa o de origen inglés, sino que tiene la impresión de encontrarse ante dos países distintos, con instituciones políticas distintas, no ante dos regiones de un único Estado, sometido a la autoridad de un mismo gobierno y de una misma Corona. El liberal francés recoge el significativo testimonio de uno de sus autorizados interlocutores: «A decir verdad, no hay justicia en Irlanda. Casi todos los magistrados del país están en guerra abierta con la población. De esta manera, la población desconoce siquiera la idea de lo que es la justicia pública.» [66] Pero ello no impide a Tocqueville observar o exclamar admirado: «Veo al inglés seguro bajo la protección de sus leyes.» [67] El irlándes, claramente, no es asumido en la categoría de «inglés», pero eso no parece constituir un problema, no ensombrece el juicio halagador sobre el país visitado, presentado como modelo de libertad. Y en definitiva, la libertad es continua y grandilocuentemente ensalzada, pero a partir del tácito presupuesto de que esta «cosa *santa*» [68] no vale para todos o, en todo caso, no puede ser considerada irrenunciable para todos.

Las cláusulas de exclusión que ensombrecen el culto de la libertad negativa misma se ponen de manifiesto con evidencia aún mayor en el análisis de EE.UU. También en dicho caso Tocqueville describe con lucidez y sin indulgencias el trato inhumano impuesto a pieles rojas y negros. Los primeros se ven obligados a sufrir «las terribles desgracias» que conllevan las «emigraciones forzosas» (es decir, las sucesivas deportaciones impuestas por los blancos) y ya están a punto de ser borrados de la faz de la tierra.[69] Por lo que se re-

---

[65] DE TOCQUEVILLE, A. *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algerie*, cit., pp. 94, 128 y 133.

[66] IBÍDEM, p. 94-95; Tocqueville recoge el coloquio entre dos autorizados exponentes políticos del mundo político inglés, William Nassau Senior y John Revans.

[67] IBÍDEM, p. 91.

[68] IBÍDEM.

[69] DE TOCQUEVILLE, A. *De la democratie en Amerique*, en *Oeuvres completes*, cit., vol. I, 1, pp. 339 y 355 .

fiere a los segundos, dejemos aparte a los estados propiamente esclavistas del sur: ¿cuál es la situación vigente en los demás? Prescindamos también de sus condiciones materiales de vida, de su «existencia precaria y miserable», de su miseria desesperada y de una mortalidad que entre los negros libres es más elevada que entre los esclavos.[70] Concentrémonos sólo en aquella que a los ojos del liberal es la esfera política propiamente dicha: «En casi todos los estados en los que la esclavitud ha sido abolida, se han concedido al negro derechos electorales, pero éste se juega la vida si se presenta a votar.» Si se siente «oprimido» puede «lamentarse y dirigirse a la magistratura, pero sólo encontrará jueces blancos».[71] Para los negros americanos, incluso para los «libres», la justicia americana funciona más o menos de la misma forma que la inglesa y protestante en Irlanda: en ambos países, y el segundo es un punto cardinal del Estado de derecho, la magistratura está en «guerra abierta» contra una parte importante de la población. Es más —prosigue en su implacable análisis Tocqueville—, en EE.UU., los propios «negros libres [...] se encuentran frente a los europeos en una posición análoga a la de los indígenas», y más aún, en ciertos aspectos, son incluso «más desgraciados». En cualquier caso, están «privados de derechos» y «atrapados por la tiranía de las leyes y la intolerancia de las costumbres».[72] En conclusión, «el prejuicio racial me parece más fuerte en los estados que han abolido la esclavitud que en aquellos en los que la esclavitud sigue existiendo, y en ningún sitio se muestra tan intolerante como en los estados en los que la servidumbre ha sido siempre desconocida».[73] Dicho prejuicio excluye al negro, incluso al que en teoría es libre, del disfrute no sólo de los derechos políticos, sino también de los civiles, dado que de hecho la sociedad le entrega inerme a la violencia racista. Y en consecuencia, incluso prescindiendo del Far West y del sur y de la suerte de los pieles rojas deportados y masacrados y de los esclavos negros, tampoco los demás estados pueden considerarse propiamente democráticos, incluso aunque se limite la democracia al mero disfrute de los derechos civiles y de la libertad negativa. Pero no es ésta la conclusión a la que llega Tocqueville, quien en cambio ensalza a América en su conjunto como el único país en el mundo en que impera la democracia, «viva, activa, triunfante [...]. Allí veréis a un pueblo en el que las condiciones son más igualitarias de lo que nunca lo fueron entre nosotros; en el que la organización social, las costumbres, las leyes, todo es democrático, en el que todo emana del pueblo y vuelve a él y en donde, sin embargo, cada individuo goza de una independencia más total, de una libertad mayor que en ninguna otra época o en ningún otro lugar de la tierra».[74]

---

[70] IBÍDEM, p. 367 y nota 41.

[71] IBÍDEM, pp. 358-359.

[72] IBÍDEM, pp. 366-367.

[73] IBÍDEM, p. 358.

[74] Discurso en la Asamblea constituyente del 12 de septiembre de 1848, en DE TOCQUEVILLE, A. *Oeuvres completes*, a cargo de la viuda de Tocqueville y de DE BEAUMONT, G. Michel Levy Freres, París, 1864-1867, vol. IX, pp. 544-545.

Se trata de una declaración tanto más reveladora por el hecho de que proviene de un autor que se esfuerza por describir sin adornos los horrores de la esclavitud y de la violencia racista y que a menudo se involucra con simpatía en los sufrimientos de las víctimas. Las cuales sin embargo pueden suscitar su compasión sin que por ello asuman dignidad y relevancia epistemológica. Su suerte no interviene en absoluto para modificar su opinión política, la opinión expresada a partir del análisis de la esfera política propiamente dicha, de la cual, junto a las relaciones de producción y a las condiciones materiales de vida del proletariado industrial, parece que haya que excluir también las condiciones civiles y políticas, además de las materiales, de las «razas» distintas de la blanca. Resulta inequívoca la declaración programática que Tocqueville hace en la apertura del capítulo dedicado a la cuestión de las «tres razas que habitan el territorio de los Estados Unidos»: «La tarea principal que me había impuesto se ha cumplido ahora; he mostrado, al menos en la medida en que me ha sido posible, cuáles son las leyes de la democracia americana, he dado a conocer cuáles son sus costumbres. Podría detenerme aquí.» Sólo para evitar una posible desilusión del lector habla de las relaciones entre las tres «razas»: «Estos argumentos, aunque rozan mi tema, no son parte integrante del mismo: se refieren a América, no a la democracia, y yo, sobre todo, he querido hacer el retrato de la democracia.»[75]

La democracia puede ser definida y la libertad puede ser exaltada centrando la atención exclusivamente en la comunidad blanca. La esfera política parece así conformarse abstrayéndose no sólo de las relaciones materiales de producción sino también de la suerte de los excluidos. El hecho es importante no sólo en el plano político, sino también en el epistemológico: la corriente liberal no parece pensar en la limitación del poder y el derecho a la libertad (aunque sea negativa) en términos realmente universales. Ello salta a la vista con particular evidencia en el caso del análisis que hace Tocqueville de EE.UU., teniendo en cuenta la contigüidad geográfica y espacial que existe entre los «hombres libres» y el «resto de la población», por citar el lenguaje eufemístico de la Constitución americana (art. 1). Más concretamente, los excluidos son situados en una posición menos visible, fuera de la metrópoli capitalista, en las colonias, allí donde, por decirlo con palabras de John Stuart Mill, que se carteaba y hablaba con Tocqueville, resulta lícito y necesario el «despotismo» pedagógico, dado que «hay que tratar con bárbaros», o bien con «razas» que han de considerarse «menores de edad», y que por lo tanto están obligadas a mantener una «obediencia absoluta», al menos hasta que lleguen a la mayoría de edad. Está claro: la libertad «sólo vale para seres humanos cuando están en plenitud de facultades».[76] La pregunta crucial que de una vez para siempre formula Hobbes *(quis judicabit?)* no parece ni siquiera asomarse

---

[75] DE TOCQUEVILLE, A. *De la democratie en Amerique*, en *Oeuvres completes*, cit., vol. I, 1, p. 331.

[76] STUART MILL, J. «On Liberty» (1858), en IDEM. *Utilitarism, Liberty, Representative Government*, a cargo de ACTON, H. B. Dent, Londres, 1972, p. 73.

a la mente del liberal inglés, comprometido como está en ensalzar, en nombre de la misión civilizadora de Occidente, y en particular de Gran Bretaña, una expansión colonial que implica la sumisión a relaciones de trabajo serviles o semiserviles de las poblaciones que van siendo conquistadas.

La categoría de totalidad

Hemos visto algunas características esenciales de la tradición liberal. ¿Es posible definir un elemento común, a nivel epistemológico, entre la limitación de la esfera de la producción a un ámbito privado y carente de relevancia política y la definición de una sociedad como sociedad libre y abierta independientemente de la suerte de los excluidos? Para responder a dicha pregunta, volvamos a Marx, de acuerdo con el cual es tanto más inadmisible la exclusión de la esfera de la producción del ámbito político por cuanto ésta está inextricablemente unida a la esfera de la circulación. El «Edén de los derechos naturales innatos» que a estos efectos domina tiene como fundamento el «despotismo» vigente en la fábrica capitalista:

> «Mientras que en el interior de la fábrica moderna la división del trabajo está minuciosamente reglamentada por la autoridad del empresario, la sociedad moderna no posee, para distribuir el trabajo, más regla, más autoridad que la libre concurrencia [...]. Se puede incluso establecer como regla general que, cuanto menos es presidida por la autoridad la división del trabajo en el seno de la sociedad, más se desarrolla la división del trabajo en el interior del taller y más se somete dicha división a la autoridad de una sola persona. Por lo tanto, con respecto a la división del trabajo, la autoridad en el taller y la autoridad en la sociedad están en razón inversa la una de la otra.» [77]

Además de insistir en el nexo que existe entre la esfera de la circulación y la esfera de la producción, Marx y Engels también lo hacen en el que existe entre el desarrollo capitalista y la persistencia de relaciones de trabajo serviles o semiserviles, además del que hay entre la metrópoli capitalista y las colonias. La reconstrucción histórica de dichos nexos y relaciones olvidadas u ocultadas por la economía política burguesa o por la tradición liberal constituye el punto central de la obra maestra de Marx, quien subraya cómo «el capital nace derramando sangre y fango por todos sus poros, de la cabeza a los pies», una mezcla de sangre y fango evidenciada en particular por la suerte de los excluidos de las reglas del juego en las colonias y en la propia metrópoli capitalista.[78] El desarrollo de la Inglaterra capitalista y liberal hubiera sido im-

---

[77] Marx, K. *Misére de la philosophie* (1847), en MEW, vol. IV, p. 151. Versión española en *Miseria de la filosofía* (1847), Ediciones de Cultura Popular, México, 1972, pp. 119-120.

[78] Marx, K. *Das Kapital*, obra y vol. cit., p. 788.

pensable sin la trata de negros[79] y sin las colonias, entre las cuales hay que incluir también a Irlanda, que no es sino «un distrito agrícola de Inglaterra», a la que «proporciona trigo, lana, ganado, reclutas para la industria y para el ejército».[80] Mientras Tocqueville, oponiéndose al radicalismo y al fanatismo ideológico de los jacobinos, celebra el sentido de la medida y el ordenado desarrollo que impera al otro lado de la Mancha o del Atlántico, Marx y Engels subrayan, por el contrario, el nexo existente entre estabilidad inglesa y desarrollo colonial, con la posibilidad que éste abre de integrar en el plano económico y político también a amplios sectores de la clase obrera en el sistema existente. Por lo que se refiere a EE.UU., no se puede perder de vista el hecho de que aquí «los enfrentamientos de clase quedan cada vez más camuflados a través de la emigración al Oeste de la superpoblación proletaria».[81] Y en consecuencia, la moderación del conflicto político-social en Inglaterra y entre los blancos americanos es la otra cara de la moneda de la política de expansión y de opresión colonial e incluso de aniquilamiento de los excluidos de las reglas del juego. La equivocación de los economistas que celebran sin ninguna crítica el desarrollo capitalista consiste en silenciar la existencia de «esos millones de obreros que tuvieron que perecer en las Indias Orientales, para procurar al millón y medio de obreros ocupados en Inglaterra en la misma rama de la industria tres años de prosperidad de cada diez».[82] La crítica más propiamente epistemológica que se dirije a la economía política burguesa («se separan los miembros del sistema social; se transforman los diferentes miembros de la sociedad en otras tantas sociedades que se suceden una tras otra»)[83] puede tranquilamente ser aplicada a Tocqueville, quien en el juicio global que formula sobre la sociedad americana e inglesa no tiene en cuenta la suerte de los pieles rojas y de los negros o de los irlandeses. El liberal francés no puede sino aparecer como un «metafísico» a los ojos de Engels, quien, siguiendo el camino marcado por Hegel, se esfuerza por contraponer la dialéctica entendida como «ciencia de la conexión universal»[84] a la metafísica, caracterizada precisamente por la mutilación de la realidad en entidades separadas y sin relación entre ellas.

Si la categoría de la totalidad es el punto fuerte de Marx y Engels, hay que señalar, sin embargo, que ésta se hace valer muy poco por un lado y demasiado por el otro. Cuando definen a EE.UU. como el «país de la emancipación política cumplida», o bien como «el ejemplo más perfecto del Estado moderno», que asegura el dominio de la burguesía sin excluir *a priori* a ninguna clase social del disfrute de los derechos políticos[85] está claro que formulan esa definición sin tener en cuenta la esclavitud de los negros o la suerte de los pie-

---

[79] IBÍDEM, p. 787.

[80] IBÍDEM, p. 730.

[81] Recensión a *Le socialisme et l'impot*, por GIRARDIN, E., París, 1850, en MEW, vol. VII, p. 288.

[82] MARX, K. *Misére de la philosophie*, en MEW, pp. 123-124; *Miseria de la filosofía*, cit., p. 81.

[83] IBÍDEM, p. 131 (en MEW) y p. 92 (versión española).

[84] Veáse el esbozo preparatorio de la *Dialéctica de la naturaleza*, en MEW, vol. XX, p. 307.

[85] Ver LOSURDO, D. *Democrazia o bonapartismo*, cit., p. 21.

les rojas; no parecen ser conscientes del hecho de que la discriminación censitaria pasa en ese país por la discriminación racial; es decir, que parecen perder de vista la relación existente entre un sufragio casi universal para los machos de raza blanca y una total exclusión de los negros y los pieles rojas de los derechos políticos (y a menudo también civiles). En ese sentido, no existe una diferencia sustancial respecto a Tocqueville. Otras veces, en cambio, se recurre con demasiado énfasis a la categoría de totalidad. Si *El Capital* se limita a afirmar que «la esclavitud encubierta de los obreros asalariados en Europa necesitaba del pedestal de la esclavitud *sans phrase* en el nuevo mundo»,[86] la *Miseria de la filosofía* va mucho más allá:

> «Sin esclavitud, América del Norte, el país de más rápido progreso, se transformaría en un país patriarcal. Borrad Norteamérica del mapa del mundo y tendréis la anarquía, la decadencia completa del comercio y de la civilización moderna. Suprimid la esclavitud y habréis borrado a Norteamérica del mapa de los pueblos».[87]

A la hora de comentar este texto, muchos años después de que terminara la guerra de secesión, Engels se ve obligado a tomar distancias, pero lo hace a regañadientes y sólo parcialmente: «Eso era absolutamente cierto en el año 1847.» Es verdad, la esclavitud fue abolida en los EE.UU. y el capitalismo no se hundió, pero en todo caso fue la ruina del sur, «que no pudo sustituir la esclavitud abierta de los negros por la esclavitud embozada de los *coolies* indios y chinos».[88] Resulta en exceso generalizadora y demasiado rígida y pesada la conexión que aquí establece entre las distintas partes constitutivas de la totalidad: estaríamos en presencia de una categoría que parece estar comprometida en la búsqueda de un mítico punto de Arquímedes sobre el que apoyarse para realizar una transformación planetaria global. Con el resultado de que, de un lado, subvalora las capacidades de transformación y de adaptación del sistema capitalista y, de otro, la longitud de los plazos necesarios para la producción del deseado nuevo sistema social.

Normalidad y estado de excepción

El nexo que subsiste entre la metrópoli y las colonias evoca otro, el que se da entre la normalidad y el estado de excepción. La dura suerte de Irlanda, mantenida bajo control «sólo con las bayonetas y con un estado de sitio a veces oficial, a veces encubierto»,[89] entra de pleno derecho en la opinión sobre

---

[86] Marx, K. *Das Kapital*, obra y vol. cit., p. 787.
[87] Marx, K. *Miseria de la filosofía*, cit. p. 93. Y en MEW, p. 132.
[88] Ibídem, p. 94, nota. En MEW, p. 1322, nota.
[89] Marx, K. *Das Kapital*, obra y vol. cit, p. 773.

Gran Bretaña y sobre su clase dominante que formula Marx, quien subraya que el rasgo constante de la política inglesa en la infeliz colonia es el recurso a las ejecuciones sumarias y a las más drásticas medidas de guerra,[90] y, aún más, a una política tan despiadada y terrorista que resulta «inaudita en Europa» y sólo puede equipararse con los ejemplos que se dan entre los «mongoles».[91] Lejos de ser consideradas irrelevantes para la opinión política global, las relaciones existentes en las colonias o semicolonias arrojan una luz reveladora sobre la metrópoli capitalista:

> «La profunda hipocresía, la intrínseca barbarie de la civilización burguesa aparecen ante nuestros ojos sin velos, en cuanto volvemos la mirada desde las grandes metrópolis, donde pueden asumir formas respetables, hacia las colonias, donde se pasean al desnudo.»[92]

Tocqueville, por el contrario, separa claramente a Inglaterra de Irlanda, distingue la normalidad constitucional existente en la metrópoli del estado de excepción aplicado en la colonia. Por lo demás, no oculta en absoluto la gravedad de las «medidas excepcionales» a las que está sometida la población irlandesa, a merced a veces de los «tribunales militares» y de una gendarmería numerosa y odiosa. Por ejemplo, en Castlebar, en virtud del *Insurrection Act*, «todo hombre sorprendido sin *pasaporte* fuera de casa tras la puesta del sol será *deportado*».[93] Tan desesperada es la situación que el liberal francés se pregunta, y le pregunta a uno de sus interlocutores ingleses, si «una dictadura temporal, ejercida de manera firme e iluminada, como la de Bonaparte tras el 18 Brumario, no sería el único medio de salvar a Irlanda».[94]

De ello se desprende claramente que, contrariamente a las imágenes estereotipadas que lo presentan como un teórico de la absoluta inviolabilidad de las reglas de juego, el liberal francés parece justificar muy bien las razones del estado de excepción. Por lo que se refiere a Irlanda, las justifica en un sentido por decirlo así reformador: es decir, considera que una dictadura a lo Napoleón I, centralizada, modernizadora y que, al menos en cierta medida, se coloca por encima de las partes, sería preferible al *statu quo* de un terror directamente ejercido por la aristocracia inglesa sobre los campesinos de «raza» y religión distinta. Esto era en 1833. Casi veinte años más tarde, el «primer cónsul» será considerado uno de los «adversarios más grandes que la libertad humana haya tenido nunca en el mundo». No se trata de una opinión polé-

---

[90] MARX, K. *Lord John Russel* (1855), en MEW, vol. XI, p. 392, nota.

[91] Véanse los apuntes de una conferencia de 1867 a cargo de Marx sobre la cuestión irlandesa en MEW, vol. XVI, p. 552.

[92] MARX, K. «The future Result of British Rule in India» (8 de agosto de 1853), en MARX, K. y ENGELS, F. *Gesemtausbage* (nueva MEGA), Dietz, Berlín, en vías de publicación, vol. I, 12, p. 252 (la traducción de los textos ingleses incluida en MEW deja tal vez bastante que desear).

[93] DE TOCQUEVILLE, A. *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algerie*, cit., pp. 128-129 y 169.

[94] IBÍDEM, p. 131.

mica con respecto al régimen instaurado mientras tanto por el sobrino de Napoleón I: a partir de la crisis de 1848, la «dictadura revolucionaria» será condenada como «la más hostil a la libertad»[95] (existe por lo tanto una jerarquización) y las razones del estado de excepcion son interpretadas por Tocqueville en sentido exclusivamente conservador. Mientras se van condensando las nubes que anuncian la tempestad de junio, Tocqueville expresa la opinión según la cual «la Guardia nacional y el ejército actuarán esta vez sin piedad». Lo que se juega no es sólo el mantenimiento o el restablecimiento del orden, sino la destrucción del «partido anarquista»: la consecución de dicho objetivo puede justificar perfectamente el reclutamiento para la Guardia Móvil de «proscritos», «ladrones», «vagos» y de toda la «escoria de la sociedad».[96] Tras el estallido de la revuelta obrera, no sólo es favorable a conferir los poderes de estado de asedio a Cavaignac, sino que recomienda fusilar en el momento a todo aquel que sea sorprendido «en actitud de defensa» e, incluso después del restablecimiento de la normalidad, desdeña los «paliativos» y exige recurrrir a «un remedio... heroico» para barrer no sólo la montaña, sino todas las colinas de alrededor. Las razones del estado de excepción son por él comprendidas y hechas valer también fuera de Francia: en calidad de ministro de exteriores, Tocqueville invita al ejército francés (enviado a derrotar a la república romana) a «atacar con el terror al partido demagógico».[97] Pero al igual que la suerte de los excluidos, el estado de excepción no parece tener ningún papel en la formulación de su juicio sobre el régimen liberal burgués. La dura realidad de un poder que tiene a su disposición el aparato policial y militar acaba de una u otra manera por salir a relucir, pero se diría que resulta epistemológicamente neutralizada por la corriente liberal: los deudores insolventes se remiten al mundo de la economía y de los delitos y de las responsabilidades individuales y privadas; el golpe de Estado de Brumario y la represión de la revuelta de junio reflejan un estado de excepción que nada tiene que ver con la normalidad.

En cambio, el interés de Marx se centra precisamente en el paso de la normalidad al estado de excepción. Éste, que constituye prácticamente la regla en Irlanda y en las colonias, puede hacer y hace su aparición en el momento oportuno en la propia metrópoli capitalista y liberal: en Inglaterra, en los períodos de crisis, «fue amordazada la prensa, suprimida la libertad de reunión, desarmada toda la nación, suspendidas las libertades individuales y al tiempo los tribunales ordinarios, y todo el país fue gobernado como si estuviera en estado de asedio».[98] Son los años en los que, tras la suspensión del *habeas corpus* en 1794, las tropas ocupan la mayor parte de las zonas industriales co-

---

[95] Véase el manuscrito (que se perdió pero fue recuperado por De Beaumont, G.) del ya citado discurso del 3 de abril de 1852, en De Tocqueville, A. *Oeuvres completes*, cit., vol. XVI, p. 234, nota.

[96] Es cuanto resulta de una conversación de 25 de mayo de 1848, recogida por Senior, N. W.: ver De Tocqueville, A. *Oeuvres completes*, cit., pp. 242-243.

[97] Ver Losurdo, D. *Democrazia o bonapartismo*, cit., pp. 71-72.

[98] Marx, K. «Lord Palmerston» (1853), en *Gesamtausgabe*, cit., vol. I, 12, p. 395.

mo si se tratara de tierra conquistada, mientras que las sospechas de simpatía hacia las ideas de los franceses son castigadas con «medidas draconianas» y con la represión que se desencadena no sólo por parte del aparato estatal oficial, sino también de escuadrones y bandas promovidas o acicatadas desde el poder.[99] Por lo que se refiere a Francia, la Primera y la Segunda República ceden el puesto, respectivamente, al bonapartismo de Napoleón I y Napoleón III. El régimen representativo está siempre dispuesto a transformarse en dictadura militar: en situaciones de emergencia, el sector político pasa el poder al mundo militar que está preparado para ello.

Y luego, en el caso de que se produzca un estado de excepción prolongado o permanente, el sector militar tiende a hacerse autónomo. Eso es lo que está sucediendo en Francia: el aparato militar entrenado por la burguesía para desarrollar funciones antiobreras acaba por engullir a la sociedad en su conjunto y a la propia burguesía. Con la represión de la revuelta obrera de junio, el general Cavaignac (muy querido por la burguesía liberal) ejerce «la dictadura de la burguesía mediante la espada», que sin embargo acaba por convertirse en la «dictadura de la espada sobre la sociedad civil» en su conjunto.[100] Pero incluso los procesos de autonomización del aparato militar (el bonapartismo o, en nuestros días, el fascismo) no carecen de relación con la normalidad; es más, sólo pueden ser correctamente entendidos a partir del análisis concreto de los instrumentos de que dispone el Estado liberal-burgués normal precisamente ante la proclamación del estado de excepción. Las modalidades de funcionamiento de dichos instrumentos son descritas con precisión por Locke: «La conservación del ejército y, con él, del Estado en su conjunto exige obediencia absoluta a las órdenes de cualquier oficial superior, y el hecho de desobedecer o discutir aunque sea las más irracionales significa precisamente la muerte.» En la práctica, el oficial superior viene a disponer sobre sus subordinados de un «absoluto poder de vida y de muerte».[101] Incluso en el régimen representativo moderno continúa existiendo una esfera de poder absoluto, en la que no sólo no hay espacio para la libertad democrática (el derecho de participación en las decisiones y en el poder) sino tampoco para la libertad negativa. Los instrumentos dispuestos por el Estado liberal-burgués normal a la vista de un estado de excepción funcionan ya con las modalidades propias de ese estado normal, precisamente. He aquí por qué resulta relativamente fácil la transformación del régimen representativo en dictadura militar.

Por otro lado, en el Sieyes de 1789, comprometido en la lucha contra el antiguo régimen y preocupado por el posible golpe de fuerza de la Corona, po-

---

[99] Ver Losurdo, D. *Hegel e la libertá dei moderni*, Editori Riuniti, Roma, 1992, p. 429, nota 75; Elkins, S. y McKitrick, E. *The Age of Federalism. The Early American Republic*, 1788-1800, University Press, Nueva York-Oxford, 1993, pp. 404 y 712.

[100] Marx, K. *Die Klassenkampfe in Frankreich von 1848 bis 1850* (1850), en MEW, vol. VII, p. 40.

[101] Locke, J. *Two Treatises of Civil Government* (1690), II, 139.

demos leer la tesis según la cual cada vez que el ejército interviene dentro de su propio país en funciones de orden público la libertad queda destruida.[102] Dicha intervención se produce tanto en Francia como en Inglaterra, donde en realidad, al menos en lo que se refiere a Irlanda, pasa a ser permanente, de acuerdo con los análisis convergentes de Marx y Tocqueville que anteriormente vimos. Por ironías de la historia, en 1799 será precisamente Sieyes quien organice el golpe de Estado de Napoléon Bonaparte, el cual, al principio, recibirá el caluroso apoyo de Constant, de Madame de Staël y de los ambientes liberales.[103] Pero ¿se puede considerar libre y democrático a un régimen que en caso de necesidad está dispuesto a transformarse en una dictadura militar y que, incluso en los períodos de normalidad, prepara los instrumentos necesarios para imponer la dictadura, plasmándolos de acuerdo con las reglas y el espíritu del estado de excepción? En contra de la tradición liberal, Marx y Engels dan una respuesta negativa a la pregunta.

Dictadura, transición y extinción del Estado

Es en este punto en el que se enmarca la teorización de una fase transitoria de la dictadura revolucionaria destinada a conducir a la instauración de una sociedad carente de cualquier forma de Estado y de dominio. Sobre ello se apoya toda una tradición interpretativa que opone de forma radical a los autores del *Manifiesto del partido comunista*, que desprecian la libertad formal, con los teóricos que defienden la absoluta inviolabilidad de las reglas del juego y que serían los pensadores liberales. En realidad, lejos de caracterizar de forma exclusiva a Marx y Engels, la teorización de una dictadura transitoria que pase por el estado de excepción está muy extendida en la tradición liberal europea o americana. No se trata de hacer referencia a la práctica política ya vista; ésta no entra absolutamente en contradicción con la teoría. Es más, es difícil encontrar una celebración más grandilocuente de esa «admirable institución» que fue la dictadura romana que la que podemos leer en el *Espíritu de las leyes*.[104] Tal vez nos remite al entorno inmediato de Marx la sugestión que, como veíamos, le producía a Tocqueville la idea de una dictadura reformadora en Irlanda y, sobre todo, la teorización de Mazzini de «un Poder dictatorial, fuertemente centralizado», que procediera a la «suspensión» de la carta de derechos, y que sólo agotaría su tarea con la consecución de la independencia nacional y la victoria final de la revolución nacional.[105]

Pero Marx y Engels concretan el momento final de superación de la dictadura en la extinción del Estado. Dicha conclusión parece estar en contra-

---

[102] Sieyes, E. J. «Preliminaire de la Constitution» (1789), en *Ecrites politiques*, cit., pp. 197 y 203.

[103] Ver Guillemin, H. *Benjamin Constant muscadin 1795-1799*, Gallimard, París, 1958, pp. 275-279.

[104] Ver Losurdo, D. *Democrazia o bonapartismo*, cit., pp. 99-102.

[105] Ver Mazzini, G. *Note autobiografiche*, a cargo de Pertici, R. Rizzoli, Milán, 1966, p. 179.

dicción con la multiplicidad de tareas que ambos revolucionarios, con alguna oscilación entre ellos, atribuyen al Estado burgués o clasista. *La ideología alemana* identifica en el Estado la «forma de organización» mediante la cual los individuos de la clase dominante consiguen «la garantía recíproca de su propiedad y de sus intereses».[106] Análogamente, Engels define al Estado burgués como «la afirmación recíproca de la clase burguesa tanto respecto de sus miembros como respecto de la clase explotada».[107] La función de garantía para los individuos de la clase dominante es indicada aquí antes aún que la función de mantenimiento de la opresión o del control social de las clases subalternas; no se comprende por qué, tras la desparición de las clases, tendría que pasar a ser superflua la «garantía» o la «seguridad» que se ofrece a los distintos miembros de una comunidad unificada. En todo caso permanece el hecho de que el carácter utópico del objetivo de la extinción del Estado puede estimular, e históricamente así ha sucedido en los países del «socialismo real», la prolongación hasta el infinito de la dictadura de transición.

A veces Marx y Engels parecen darse cuenta del carácter utópico de la perspectiva indicada por ellos mismos. Se preocupan entonces de precisar que con la desaparición del «antagonismo» de clase únicamente se extinguirá «el poder político propiamente dicho»[108] y desaparecerá el Estado, pero «el Estado en su actual sentido político».[109] La tesis en cuestión se pone a discusión objetivamente en su conjunto en medio del fuego cruzado de la polémica contra el anarquismo: Michail A. Bakunin es acusado de atacar el «concepto abstracto de Estado», es decir, al «Estado abstracto, al Estado en cuanto tal, al Estado que no existe en parte alguna» o que únicamente puede encontrar ubicación en «las nubes».[110] Y sin embargo, nunca se aclara verdaderamente la cuestión. El hecho es que la utopía de la extinción del Estado es la otra cara de la medalla de una fenomenología del poder de extraordinaria lucidez, que descubre que incluso en el Estado aparentemente más libre existen momentos de dictadura.

Esta paradoja se conecta con otra. A primera vista, un abismo separa la consigna de la extinción del Estado de la tradición liberal, que en su realismo y en su realista apego a las razones de la propiedad y de la defensa de la misma ha pensado en establecer límites al poder estatal pero, desde luego, no en su disolución. Y sin embargo, para dar una idea del significado concreto de esa consigna, Engels toma el ejemplo de EE.UU., en donde ya se ha realizado la «abolición del Estado», al menos en el sentido «burgués» del término. Dicha tesis se formulará en el texto ya citado de 1850, en el que también se subraya que «la emigración al Oeste de la superpoblación proletaria» es lo que

---

[106] Marx, K. y Engels, F. *Die deustche ideologie* (1845-1846), en MEW, vol. III, p. 62.

[107] Recensión a *Le socialisme et l'impot*, por Girardin, E., cit., p. 288.

[108] Marx, K. *Miseria de la filosofía*, cit., p. 159, en MEW, p. 182.

[109] Marx, K. *Konspekt von Bakunin «Staatlichkeit und Anarchie»*, cit., p. 634.

[110] Marx, K. *Ein Komplot gegen die IAA* (1874), en MEW, vol. XVIII, pp. 342-343.

«camufla» (no elimina) el conflicto de clases (que justifica la necesidad del Estado). Engels concluye así su razonamiento: «La intervención del poder estatal, reducido al mínimo en el Este, no existe en absoluto en el Oeste.»[111] Décadas después todavía se insiste en este benevolente análisis de los EE.UU., país que, según un texto de 1892, encarna, junto a Inglaterra, «la parte mejor de esa libertad personal, de esa autonomía local y de esa independencia frente a cualquier intervención extranjera, a excepción de la justicia, en una palabra, la parte mejor de esas viejas libertades germánicas que en el continente se han perdido bajo la monarquía absoluta y que hasta hoy no han sido plenamente reconquistadas en ningún país».[112]

¿Qué decir de esa lectura de la historia de los Estados Unidos? Después de haber guerreado con Inglaterra entre 1812 y 1815, a mediados de siglo arrancan a México un inmenso territorio; y no viene al caso hablar de las expediciones militares contra los indios, cuya deportación y cuyas tierras permiten absorber la «superpoblación» y «camuflar» los conflictos de clase: cuando menos en la sociedad norteamericana está ya muy desarrollada la maquinaria de guerra, es decir, un sector importante y decisivo del aparato estatal. Pero Engels, en el texto de 1850, silencia la institución de la esclavitud, y en textos sucesivos, las persecuciones contra los negros, que son privados de los derechos políticos conquistados inmediatamente después de la guerra de secesión y sometidos a un régimen de *apartheid* y a una violencia que llega hasta las formas de linchamiento más despiadadas. La categoría de totalidad ya no juega ningún papel y el análisis de EE.UU. se plantea como si allí hubiera una *quantité negligeable* de negros, indios y latinoamericanos.

El hecho es que, tras el triunfo del bonapartismo, no sólo Tocqueville, sino también Engels y Marx tienden a idealizar a los países situados fuera del «continente», a los que parece ajeno el destino de Francia: mediante sus sucesivas revoluciones, en este país el aparato estatal y militar ha ido creciendo progresiva y monstruosamente; a la Guardia Nacional de 1789 se han ido sumando las Guardias Móviles de 1848. A decir verdad, y como sabemos, en vísperas de la revuelta obrera de junio es el propio liberal francés quien se declara favorable a la formación de este nuevo cuerpo armado. Ello no le impedirá más tarde defender, frente a Francia, al mundo anglosajón, al que se remiten, a su vez, las «viejas libertades germánicas», exaltadas por el Engels de 1892, quien entonces, y aún después de la caída de Napoleón III, seguirá prefiriendo la república del otro lado del Atlántico a la francesa.

Pero si en el contexto de EE.UU. tenemos también en cuenta a los excluidos llegaremos a resultados muy distintos. Ante el peligro de una revuelta de los esclavos, y mientras el gobernador James Monroe ya está pensando en de-

---

[111] Recensión a *Le socialisme et l'impot*, por GIRARDIN, E., cit., p. 288.

[112] ENGELS, F. «Enleitung» a la ed. inglesa de *Die Entwicklung des Sozialismus von de Utopie zur Wissenschaft* (1892), en MEW, vol. XXII, p. 304; ver también, *Der Ursprung der Familie, des Pirvateigentums und des Staats*, (1884), en MEW, vol. XXI, p. 166.

portar fuera del territorio nacional incluso a los negros libres, Virginia y su capital ofrecen un cuadro que así es descrito por un observador de principios del siglo XIX: «El servicio militar se desarrolla de noche y de día, Richmond parece una ciudad asediada... los negros... no se atreven a comunicarse entre sí por miedo a ser castigados.» [113] La represión y la violencia son ejercidas aquí por cuerpos armados que son expresión directa de la sociedad civil: se trata de blancos organizados en milicias (aunque el Estado federal, es decir, el Estado propiamente dicho, está en la sombra, dispuesto a intervenir). ¡Se diría que el último Engels ha confundido su propia fenomenología del poder con la propia de la tradición liberal! Es más, quien a este respecto aparece más lúcido es Tocqueville, que aunque propone una drástica reducción de la esfera política y por tanto despoja de toda relevancia política al dramático espectáculo que ofrece la condición de las «razas» sometidas por los blancos, no deja de ver, como hemos visto, las terribles condiciones de los propios «negros liberados». Y no puede decirse que en esos años la situación haya mejorado con respecto a la que existía en tiempos de Tocqueville. Tal vez el Estado sea débil en EE.UU. de finales del siglo XIX, pero mucho más fuerte que él es el *Ku Klux Klan*, que aun siendo, ciertamente, una expresión de la sociedad civil puede ser también un lugar en el que se ejerce el poder, y un poder brutal incluso. En 1883, el Tribunal Supremo declarará inconstitucional una ley federal que pretende prohibir la segregación de los negros en los lugares de trabajo y en los servicios (los ferrocarriles) gestionados por compañías privadas, que por definición están libres de cualquier injerencia estatal. En la medida en que subsista un freno a la destrucción de los negros (y de los indios) éste residirá en el poder político central, ¡cuya extinción o desaparición Engels celebra! El hecho es que en los textos anteriormente citados el lugar desde donde se ejerce la violencia y el dominio se identifica exclusivamente con el Estado, mientras que la sociedad civil es la sede de la libertad, exactamente como dice la fenomenología del poder característica de la tradición liberal. Está claro entonces que el pleno desarrollo de la libertad no puede producirse sino mediante la desaparición sin residuos del Estado en la sociedad civil. El tema de la extinción del Estado es el aspecto en el que Marx y Engels más se despegan y, al mismo tiempo, más contactan con la tradición liberal.

[113] Ver BLACKBURN, R. *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, Verso, Londres-Nueva York, 1990 (segunda edición), p. 279.

DE LA POLÉMICA AL SISTEMA

Francisco Fernández Buey
Catedrático Universidad Pompeu Fadr. Revista Mientras Tanto
España

Antecedentes de la controversia

La idea de publicar un escrito polémico contra Eugen Dühring le fue sugerida a Friedrich Engels por Wilhelm Liebknecht en 1876. Pocos meses antes Dühring había dado a la imprenta un libro que —con el pretencioso título de *Curso de filosofía como visión del mundo y configuración de la vida rigurosamente científicas* (1875)— estaba influyendo mucho en los medios socialistas alemanes. Pero, a pesar de que conocía esa influencia, Engels no mostró en un principio especial interés por la tarea sugerida y expresó sus reticencias aduciendo que tal trabajo crítico le desviaría de sus estudios en curso. En su correspondencia con Marx al respecto, a esta reticencia añadió otra: cierto desprecio intelectual por lo que se pretendía que fuera objeto de su crítica. Aunque poco a poco ambos motivos acabarían desdibujándose, no se puede negar que eran de peso. Desde 1872 Engels estaba empeñado en un tratamiento lo más completo posible del pensamiento socialista en el marco de la ciencia de la sociedad y de la naturaleza,[1] para lo cual había ido estudiando un buen número de manuales y de ensayos dedicados en su mayor parte a descubrimientos científico-naturales entonces recientes. Entre 1872 y 1875 Engels había asimilado, efectivamente, mucha literatura científica, de primera mano y de divulgación, sobre cosmología, física, astronomía, botánica y geología; con ello ampliaba su interés —manifiesto ya en las décadas anteriores— por la fisiología, la anatomía y las teorías de la evolución. Además —en lo que se refiere al objeto de la polémica propuesta— Dühring no era una autoridad científica ni tampoco un dirigente político destacado.

Sin embargo, a la sugerencia de Liebknecht se unió la discreta insistencia de Marx, de tal modo que el motivo fuerte que Engels había aducido para resistirse se convirtió precisamente en una buena razón para que éste aceptara el encargo. Dicho cambio de actitud se comprende teniendo en cuenta la

---

[1] Sacristán Luzón, M. *Nota editorial sobre OME-35: F. Engels. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1977.

tácita división del trabajo entonces existente entre Marx y Engels, así como la situación de la socialdemocracia alemana en aquel momento.

Si la principal ocupación de Marx en las horas bajas del movimiento socialista era la historia, en particular la de culturas escasamente conocidas entonces en la Europa occidental, Engels se inclinaba por la ciencia de la naturaleza, la historia de la ciencia y la filosofía natural. En 1876 Marx estaba ocupado en sus investigaciones relativas a la sociedad rusa, realizando un trabajo de ordenación y asimilación de estadísticas económicas y sociológicas parecido al que había llevado a cabo en la década de los cincuenta en la bilbioteca del Museo Británico sobre el «hogar clásico» del capitalismo. La finalidad de estos estudios era terminar el volumen segundo de *El Capital*, que inicialmente debía tratar de la renta territorial. Engels, por su parte, tenía ya en 1875 un plan de trabajo bastante detallado sobre temas científico-naturales, e incluso había llegado a escribir una introducción general cuyo hilo conductor es el manuscrito que se conoce con el título de *Dialéctica de la naturaleza*, obra que no llegaría a concluir.[2]

La derrota de la Comuna de París, el desarrollo de la guerra francoprusiana, las escisiones que en 1872 se produjeron en la Primera Internacional y la estabilización del bismarkismo parecían alejar las posibilidades revolucionarias en Europa central y occidental. De ahí —entre otras razones— el interés de Marx por lo que estaba ocurriendo en Rusia sobre todo a partir de la emancipación de los siervos.[3] Además, la relación de éste (y de Engels) con los principales dirigentes de la socialdemocracia alemana se había hecho conflictiva en los preliminares del congreso de Gotha por la radical crítica a la que Marx sometió el programa de unificación entre las dos principales tendencias socialistas existentes entonces. No es extraño, pues, que en un primer momento, antes de leer las obras de Dühring, Engels acogiera con cierta frialdad la propuesta de Liebknecht. Eso sin olvidar que durante los años anteriores el propio Engels había dado muestras de su realista concepción de la economía del tiempo al llamar críticamente la atención de Marx cuando éste se dejó llevar a controversias que le apartaban de su trabajo principal.

En cualquier caso, las circunstancias que anteceden a la redacción del *Anti-Dühring* ponen de manifiesto, una vez más, hasta qué punto en la obra de Marx y de Engels la crítica y la polémica son inseparables de la vocación científica. El hecho de que Dühring, el cual había escrito años antes una favorable reseña del volumen primero de *El Capital*, acusara ahora a Marx de metafísico, se autodeclarara como alternativa política a su izquierda en el movimiento socialista e influyera en destacados dirigentes de la socialdemocracia alemana con una posición positivista y antidialéctica, contribuyó a modificar

---

[2] Candel Sanmartín, M. *Nota editorial sobre OME-36: F. Engels. Dialéctica de la naturaleza*, Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1979.

[3] Fernández Buey, F. «Evolución de las opiniones de Karl Marx sobre Rusia», en *Mientras Tanto*, n.º 20, Barcelona, 1983.

la inicial reticencia de Engels. Siguió protestando, pero lo hizo: aceptó la tarea propuesta como un sacrificio. Cuando ya había aceptado el encargo todavía se quejó en varias ocasiones de que aquella amistosa división del trabajo le obligara a ocuparse de un material al que, después de leído, seguía concediendo escasísimo valor científico y filosófico. Así se queja, por ejemplo, en una carta a Marx escrita el 28 de mayo de 1876:

> «Tú lo has dicho muy bien. Puedes quedarte en el cálido lecho, ocuparte de las relaciones agrarias rusas en particular y de la renta territorial en general: nada te lo impide. Y, mientras, yo debo sentarme en el duro banco y hartarme de vino frío, interrumpirlo todo de golpe y ajustar cuentas con ese pesado de Dühring. No queda más remedio que obrar así, aunque voy a verme metido en una polémica cuyo fin no es posible prever en absoluto; pero si no lo hago, ni yo mismo estaré tranquilo.»

La alusión de Engels en esta carta a la duración seguramente larga de la polémica no se refiere sólo a una previsible contestación de Dühring —cosa que, por cierto, luego no se produciría—, sino también a la opinión de Marx, compartida por él mismo, según la cual si se entraba en la controversia había que hacerlo a fondo, esto es, criticando sistemáticamente las teorías filosóficas, científicas y políticas del adversario. La última consideración permitía a Engels un cierto enlace entre la crítica a Dühring y la exposición en forma positiva de los resultados de sus estudios anteriores. Por otra parte, la circunstancia de que Marx se comprometiera —cumpliendo además puntualmente su compromiso— a escribir el trozo de la crítica a Dühring dedicado a la historia de las teorías económicas acabó de convencer a Engels de la necesidad de hacer el sacrificio. De manera, pues, que en la rectificación por Engels de su inicial reticencia influyeron motivos de varios tipos: de amistad, políticos y, no en último lugar, de oportunidad intelectual.

Karl Eugen Dühring

El objeto de la polémica, Karl Eugen Dühring, era en 1876 un profesor de filosofía muy popular entre los estudiantes universitarios berlineses y gozaba de reciente, aunque también creciente, crédito entre algunos de los principales dirigentes de la socialdemocracia alemana de entonces. August Bebel (1840-1913), el fundador junto con Liebknecht del partido socialdemócrata alemán, y Eduard Bernstein (1850-1932), uno de los más notables teóricos del mismo, se habían sentido atraídos por la concepción filosófica de Dühring, particularmente por su descalificación del hegelismo. Los recuerdos que han dejado quienes conocieron a Dühring siendo estudiantes universitarios destacan en él grandes dotes retóricas y una prodigiosa memoria, pero subrayan sobre todo la impresión que les hacía la fuerza de voluntad con que aquel pro-

fesor había sabido sobreponerse a la mayor de las muchas desgracias de su vida: la ceguera.[4]

Dühring había nacido cerca de Berlín en 1833. Huérfano de madre, recibió al parecer una educación un tanto ambivalente: mientras vivió su padre fue formado en un espíritu tolerante, de influencias rousseaunianas, pero luego pasó por una escuela pietista y reaccionaria de la que salió en 1845 para entrar en un asilo de huérfanos. Estudió derecho en Berlín, donde según confesión propia se interesó poco por las asignaturas oficiales, pero en cambio leyó a Hobbes y a Rousseau y se sintió atraído por la filosofía de la ciencia de Comte. Independientemente y de forma autodidacta empezó a cultivar desde su juventud la matemática, la mecánica y la astronomía. En 1861 se quedó ciego y tuvo que abandonar su inicial trabajo jurídico como pasante. Aquella desgracia le impulsó de nuevo hacia la universidad y enseguido leyó en ella una disertación acerca de la lógica del cálculo infinitesimal que le abría las puertas a la enseñanza. En 1865 logró un puesto de Privatdocent en la Universidad de Berlín. En cambio, sus aspiraciones a obtener una cátedra, primero de filosofía y luego de economía, se verían frustradas, aparentemente sólo por motivos académicos. Desde 1865 publicó mucho y sobre temas diversos. Se propuso divulgar la obra de Comte en Alemania y escribió varios ensayos de crítica del liberalismo en el plano económico bajo la influencia de Friedrich List y de Henry Charles Carey. Ya en 1865 la fama de Dühring parece consolidada, pues en esa fecha le fue solicitada una memoria sobre la cuestión obrera por encargo de Bismarck, trabajo que vería la luz más tarde con la firma del consejero Hermann Wagener, lo cual dio lugar a una sonada querella judicial que aumentó la celebridad de Dühring. El enfrentamiento con las autoridades radicalizó sus opiniones políticas. En 1870 se declara socialista; acoge luego con entusiasmo la Comuna de París y sigue escribiendo en ese lustro sobre historia de la economía, historia de la mecánica, socialismo y filosofía.[5] Su principal conflicto con las autoridades académicas y con el poder político se produjo, sin embargo, en 1877, cuando habían empezado a aparecer ya los artículos de Engels que componen el *Anti-Dühring:* fue expulsado de la universidad por acusar reiteradamente de plagio a Hermann von Helmholtz (1821-1894), quien desde 1871 era profesor de física en la Universidad de Berlín.

La revocación a Eugen Dühring de la venia universitaria berlinesa para enseñar fue juzgada, seguramente con razón, en los ambientes socialdemócratas alemanes como un pretexto de los políticos conservadores para prescindir de un profesor incómodo que había denunciado en varias ocasiones deficiencias y corrupciones de la vida académica. Por ello la expulsión motivó

---

[4] Laskin, E. «Eugenio Dühring, su personalidad y su obra», en la introducción a *F. Engels, contra Dühring*, versión española de Bullejos, J., Librería Bergua, Madrid, 1935.

[5] Una lista de las principales publicaciones de Eugen Dühring la encontrará el lector en la edición citada en la nota 1, pp. XII y 414.

un movimiento de protesta y se multiplicaron las muestras de solidaridad con el enseñante represaliado. La figura de Dühring fue ensalzada y llegó a llamársele «reformador de la ciencia moderna». Franz Mehring, el historiador de la socialdemocracia alemana, ha recordado aquella protesta como el último movimiento idealista y solidario que se produjo en las universidades de Alemania antes de las leyes antisocialistas. Pero, como es natural, el incidente tuvo también cierta repercusión en el desarrollo de la polémica iniciada por Engels, pues dio argumentos suplementarios a los dirigentes de la naciente socialdemocracia que se oponían a que la controversia con Dühring siguiera publicándose en la prensa del partido. El propio Engels, sin dejar de insistir en la escasa calidad científica y filosófica de la obra de su adversario, escribió en aquella oportunidad alguna palabra piadosa sobre Dühring, atribuyendo su expulsión de la universidad a la mezquindad política de Helmholtz (cuyas virtudes como investigador científico estaban ya entonces fuera de duda) y el chato ambiente cultural berlinés de la época.

Frente a lo que pudiera pensarse este incidente no anudó la relación de Dühring con la socialdemocracia alemana. Al contrario, después de su expulsión y de las primeras muestras de solidaridad de estudiantes y trabajadores Dühring reaccionó atacando también a los dirigentes socialistas; no contestó a las críticas de Engels y desvió la controversia al plano de las voluntades y de las intenciones malvadas, lo cual acabó granjeándole la desconfianza y la enemistad de los socialistas en los que había influido anteriormente. Tal conducta, que habitualmente se atribuye a su personalismo individualista, le dejó fuera del movimiento socialista en un lapso de tiempo muy corto, razón por la cual, cuando pocos años después Engels publicaba la segunda edición del *Anti-Dühring*, su celebridad era ya mero recuerdo. A dicho olvido parece haber empujado también el persistente y agrio antisemitismo de Dühring. En todo caso estas circunstancias contribuyeron a modificar en gran medida la función crítica inicial de los artículos de Engels y condicionaron en el futuro la recurrente interpretación del *Anti-Dühring* como suma o enciclopedia del marxismo.

Razones del éxito del Anti-Dühring

Los artículos de Engels contra Dühring empezaron a aparecer por entregas en el órgano central de la socialdemocracia alemana *Vorwärts* («¡Adelante!») el 3 de enero de 1877. La publicación de una primera parte, con el título de «La subversión de la filosofía por el señor Eugen Dühring», se prolongó hasta el 13 de mayo de ese mismo año. Siguió luego una segunda parte en nueve artículos sobre «La subversión de la economía política» inmediatamente después de la expulsión del Dühring de la universidad (desde el 27 de julio hasta el 30 de septiembre). La tercera y última parte, compuesta por cinco artículos y dedicada a la «subversión del socialismo», se retrasó algo más por pro-

blemas internos de la socialdemocracia alemana: se publicó entre el 5 de mayo y el 7 de julio de 1878. Para esa fecha el descontento de Engels con la forma en que se estaba editando su trabajo en *Vorwärts* era ya manifiesto. A partir de las primeras entregas varios dirigentes socialdemócratas hicieron pública su opinión de que los artículos de Engels eran demasiado teóricos para su inclusión en *Vorwärts;* otros se quejaron del tono hiriente empleado, aduciendo que eso perjudicaba la imagen del partido. La injusticia cometida por las autoridades con Dühring en junio de 1877, cuando ya se había publicado toda la primera parte del ensayo de Engels, aumentó las diferencias entre las corrientes de la socialdemocracia en este tema y el asunto se saldó con un arreglo: los artículos seguirían publicándose, pero en un suplemento del *Vorwärts.* Como suele ocurrir con los arreglos, tampoco éste satisfizo a las partes en discordia y como consecuencia de ello Engels empezó a pensar en la posibilidad de publicar los ensayos por su cuenta, cosa que hizo en 1878.

En esa última fecha apareció por primera vez el *Anti-Dühring* en forma de libro. Se publicó en Leipzig. Una segunda edición fue prohibida por la censura de Bismarck y tuvo que editarse en Suiza, en 1886. La tercera —y última edición publicada en vida de Engels— vio la luz en Stuttgart en 1894. Para entonces el *Anti-Dühring* se había convertido ya en una de las piezas teóricas más influyentes en el movimiento socialista alemán. Al hacer balance de esa influencia, Jacques Droz ha escrito no hace mucho que pocas obras tuvieron tanta importancia como ésta para la difusión del ideario marxista en la Alemania de las leyes antisocialistas bismarckianas.[6] Y, en efecto, la difusión de la obra de Engels abre un capítulo de la historia alemana caracterizado por la implantación del marxismo frente a otras corrientes y tradiciones con las que compitió en el movimiento socialista de la segunda mitad del siglo XIX.

La principal razón de aquel éxito temprano del *Anti-Dühring,* y sobre todo de la persistencia del mismo en varias generaciones socialistas posteriores, se ha identificado a veces con la forma relativamente popular de la obra de Engles por comparación con el estilo adoptado por Marx, en particular en las primeras secciones del volumen primero de *El Capital.* Tal vez la intención divulgadora de Engels haya sido un motivo relevante a la hora de explicar la buena fortuna del *Anti-Dühring,* pero no debería olvidarse, al formular ese juicio, que no fue esa precisamente la percepción que tuvieron de la obra algunos destacados líderes socialdemócratas contemporáneos de Engels. Por lo demás, tampoco puede decirse que los varios artículos que componen el *Anti-Dühring* sean de lectura igualmente fácil. La atención que necesariamente tenía que prestarse en un texto polémico a las doctrinas filosóficas, económicas y sociales del adversario intelectual no permite la exposición sistemática seguida de las ideas de Engels (y de Marx), las cuales, por otra parte, aunque fueron expresadas ahí con evidente voluntad popularizadora, siguen requiriendo de todas formas conocimientos filosóficos y económicos,

[6] *Historia general del socialismo,* vol. 2, Destino, Barcelona, 1977.

así como información científica, que no eran habituales en el bagaje cultural de los militantes obreros de la época en que fue escrito el *Anti-Dühring*. Por eso, con el tiempo, el texto de Engels, en una forma aún más simplificada, se fue convirtiendo en *un material de formación* de socialistas y comunistas interesados en la concepción marxista del mundo. Dicha simplificación supondría que el *Anti-Dühring* fuera leído descontextualizadamente, esto es, mediante la supresión de los párrafos polémicos del texto y siguiendo el hilo de su parte positiva. El olvido en que había caído el nombre mismo de Dühring ya en la década final del siglo pasado favorecía sin lugar a dudas esta interpretación.

Limada, pues, la inicial intención polémica de Engels, la lectura del *Anti-Dühring* como manual enciclopédico del marxismo o incluso —en versiones más fuertes— como la más acabada sistematización de la concepción comunista del mundo empezó a imponerse desde la tercera edición del texto en 1894. En un documentado análisis histórico de la fortuna e interpretaciones del *Anti-Dühring*, Valentino Gerratana[7] ha mostrado hasta qué punto el comentario que Eduard Bernstein hizo de aquella edición avalaba este punto de vista sistematizador que luego resultaría dominante tanto en el marxismo de la Segunda Internacional como en el de la Tercera. De manera que el destino de aquellos artículos escritos en 1876-1877 puede verse a la larga como uno de esos avatares históricos que suelen aducirse para argüir acerca de la distancia a veces existente entre lo que un autor se propone y lo que el público lector dispone. Tanto más cuanto que en este caso, al tratarse justamente de un material escrito para un movimiento social, el texto se hallaba expuesto a un uso instrumental en función de las oscilaciones del movimiento mismo. El subtítulo añadido a al edición castellana de la traducción de Bullejos, en 1935, para la librería Bergua, es lo suficientemente significativo de este cambio de función del *Anti-Dühring* al que estamos haciendo referencia como para ahorrar otros comentarios: «Introducción a toda la ciencia y a todas las teorías marxistas.» Introducción que, como ha apuntado también Valentino Gerratana, tuvo en la práctica de la Tercera Internacional un sentido preciso, muchas veces negativo: sustituir la lectura de otros textos en los que la «ciencia» y las «teorías» aludidas, en sus aspectos historiográficos, económicos o macrosociológicos más relevantes, fueron expuestas con matices y concreciones de las que, por su propio objetivo inicial, carecía el *Anti-Dühring*.

Friedrich Engels y la sistematización del marxismo

Este cambio de función del *Anti-Dühring* tiene algo de ironía histórica. Es por lo menos paradójico el que acabara leyéndose así, con cierto espíritu eufórico de sistema, un texto que fue escrito por las mismas fechas en que Karl

[7] *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, vol. 1, Grijalbo, Barcelona, 1975.

Marx protestaba contra la extensión abusiva del método y de algunas de las principales ideas contenidas en el volumen primero de *El Capital*. A finales de 1877 —coincidiendo casi con la terminación por Engels de la parte del *Anti-Dühring* dedicada a la economía política— Marx llamó la atención de los redactores de la revista rusa *Otetschestvennii Sapiski* sobre la inanidad de un supuesto método para la comprensión de los acontecimientos históricos, cuya mayor excelencia consistiera en ser utilizado como pasaporte sustitutorio del esfuerzo que representa la investigación particularizada de hechos o acontecimientos semejantes, pero separados en el tiempo y en el espacio. Además de limitar el alcance del fresco histórico contenido en *El Capital* a la Europa occidental, Marx buscaba con esta protesta alejarse de los marxistas académicos que en Rusia se autoproclamaban discípulos suyos y advertir al mismo tiempo de que su trabajo seguía siendo una obra abierta, no un sistema histórico-filosófico a la vieja usanza.

Ahora bien, la limitación consciente del alcance de los resultados del propio método puesto en práctica en *El Capital* al establecer como criterio la prioridad de la investigación histórico-social concreta y particularizada, esto es, la recolección y estimación de datos históricos, económicos y sociales característicos de cada situación determinada (trabajo que Marx consideraba esencial *precisamente* al referirse a situaciones en apariencia muy semejantes) parece estar implicando un punto de vista (o tal vez una reconsideración del mismo) bastante alejado de la completud que Engels pretende en el *Anti-Dühring* para la dialéctica cuando amplía la virtualidad de la misma a campos tan variados y a entidades y fenómenos tan distintos como el cálculo infinitesimal, la generación y reproducción de las plantas, la metamorfosis animal, el mero movimiento local, la evolución histórica de la exigencia igualitaria o el desarrollo del ideal socialista a lo largo de los siglos.

Cierto es que Engels no pretende dar a la dialéctica una función probatoria o demostrativa y que, al referirse a fenómenos estudiados por las distintas ciencias particulares de la naturaleza, escribe con la suficiente cautela metodológica como para llamar la atención acerca del riesgo que supone utilizar la mera ejemplificación como argumento a favor del pensamiento dialéctico. Pero esta cautela, repetida varias veces en las declaraciones metodológicas generales, desaparece luego en los desarrollos específicos que el *Anti-Dühring* dedica a refutar la burla antidialéctica del adversario intelectual. En estos desarrollos específicos —aludidos también críticamente en numerosas ocasiones en el marco de la tradición marxista—[8] todo ocurre como si Engels no encontrara otro argumento que oponer al positivismo de Dühring que una retirada hacia la vieja *Naturphilosophie* alemana. Siempre que se refiere a ello —no sólo en el texto del *Anti-Dühring*, sino también en el ensayo más siste-

[8] SACRISTÁN LUZÓN, M. «La tarea de Engels en el Anti-Dühring», prólogo a *F. Engels, Anti-Dühring*, Grijalbo, México, 1964 (ahora en *Panfletos y materiales*, vol. 1: «Sobre Marx y marxismo», Icaria, Barcelona, 1983.

mático que pretendía ser la *Dialéctica de la naturaleza*— Engels dice proponerse liberar a la *Naturphilosophie* de las fantasías especulativas que la acompañaban en la obra de Schelling y de Hegel. Pero a la hora de la verdad, siempre también, acaba afirmando la superioridad de la misma sobre la «ciencia meramente empírica», a la que identifica con un punto de vista fijista y metafísico. Por tal motivo lo que en el *Anti-Dühring* es calificado redundantemente de ciencia *teórica* de la naturaleza representaría, de hecho, una recuperación del núcleo racional de la *Naturphilosophie* frente a la ciencia normal, esto es, una ampliación filosófica de los resultados obtenidos mediante los procedimientos habituales de la ciencia natural de la época.

El propósito de recuperar la sistemática filosofía hegeliana de la naturaleza como forma de superar el empirismo y elevar a un nivel «teórico» los resultados de las principales disciplinas naturales de la época es algo que está suficientemente documentado tanto en el arranque mismo del *Anti-Dühring* dedicado a las generalidades como en los varios prólogos que Engels puso a las distintas ediciones del libro. El paso más explícito al respecto está contenido en una nota del prólogo a la segunda edición. En ella Engels empieza afirmando que «es mucho más fácil abalanzarse contra la vieja filosofía de la naturaleza que justipreciar su importancia histórica»; pero luego de repetir el lugar común sobre las fantasías especulativas de aquella filosofía resalta su lado positivo como antecesora de la teoría darwiniana de la evolución. Y ese paso concluye con un símil que habría de resultar muy eficaz entre los lectores socialistas: «Los filósofos de la naturaleza son respecto de la ciencia natural conscientemente dialéctica lo que los utópicos respecto del comunismo moderno.» [9]

La decisión de interpretar en clave hegeliana los resultados de la investigaciones científico-naturales realzándolos sistemáticamente en el marco de la concepción dialéctico-materialista no es una ocurrencia pasajera determinada por la orientación polémica del *Anti-Dühring*. Lo prueba el que muchos años antes, en 1858, Engels había puesto en relación los descubrimientos de Schleider y de Schwann sobre la célula con el ser en sí hegeliano. Y es significativo que al anunciar a Marx su intención de ponerse a estudiar fisiología, en una carta escrita el 14 de julio de ese mismo año, le pida la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel, para apoyar su opinión de que la idea hegeliana del salto cualitativo cuadra perfectamente con los avances logrados en el campo de la fisiología comparada.[10] Dicha solicitud y el tenor general de la carta sugieren que ya en aquella fecha Engels se proponía una recuperación de la filosofía hegeliana de la naturaleza (aplicable a sus estudios científico-naturales) que cumpliera una función ilustrativa parecida a la que había tenido la *Lógica* de

---

[9] Este paso —que procede de una nota añadida por Engels al prólogo de la segunda edición— no figura en la traducción de BULLEJOS, J. Véase *OME-35* citado, pp. 9-10.

[10] VIDONI, F. *Natura e storia. Marx ed Engels interpreti del darwinismo*, Dedalo, Bari, 1985, pp. 25-27.

Hegel para la introducción metodológica a la *Contribución* marxiana a la crítica de la economía política.

A pesar de todo, como ya señalara Manuel Sacristán al abordar la cuestión del engelsismo,[11] es un error atribuir sólo a Engels la responsabilidad de los excesos especulativos y metafóricos del *Anti-Dühring* y enfrentarle a Marx como si éste último hubiera estado libre del contagio de la *Naturphilosophie* hegeliana. ¿Cómo explicar entonces la aparente diferencia de criterios entre Marx y Engels en 1877 a la que se ha aludido anteriormente? La explicación más plausible es, en mi opinión, que la diferencia se debe sobre todo a la distinta dificultad de los respectivos campos temáticos en que ambos estaban ocupados entonces; consecuencia, por tanto, de aquel distinto estar en «el cálido lecho» y en «el duro banco» a los que con cierto humor se refirió Engels al aceptar el encargo de criticar a Dühring. Dicho con más precisión: que no es una diferencia de criterio general sobre el alcance de la dialéctica ni sobre la valoración del hegelismo lo que les separaba, sino otro diferencia determinada fundamentalmente por el hecho de que Marx estuviera ocupándose entonces de historia, economía y macrosociología, mientras que Engels trataba de temas científico-naturales. La correspondencia entre ambos sobre la obra de Darwin muestra que uno y otro interpretaron la teoría de la evolución con una clave de lectura procedente de la filosofía alemana de la naturaleza y pone de manifiesto también que tanto Marx como Engels lamentaron por igual la «roma forma inglesa» del *Origen de las especies* con una perspectiva metodológica procedente del mismo ambiente cultural. Es más, en la correspondencia de esos años sobre las teorías evolucionistas hay un episodio, a propósito de la obra de P. Trémaux, *Origine et transformations de l'homme et des autres êtres* (publicada en París en 1865), que permite reforzar la estimación anterior. En la polémica que sostuvieron acerca de la valoración de la obra de Trémaux es Engels quien se muestra más cauto al no aceptar la especulación genérica sobre la influencia de los factores geológicos o climáticos en la evolución de las especies y Marx el que, juzgando aquel trabajo hoy olvidado como un «notabilísimo avance respecto de Darwin», replica en defensa de los «fantasiosos naturalistas alemanes» que al final tuvieron razón frente a Cuvier.[12] Con esta réplica Marx adelantaba un hilo argumental para la interpretación de las teorías evolucionistas que luego reaparecería en las páginas dedicadas en el *Anti-Dühring* a ese tema.

También la deformación y consiguiente desprecio del empirismo baconiano, que están en la base de la identificación que en el *Anti-Dühring* se hace entre metafísica e investigación meramente empírica, fueron actitudes compartidas. La deformación del pensamiento de Bacon, que acabó cristalizando en la ciencia alemana de la segunda mitad del siglo XIX merced a un trabajo célebre de Justus von Liebig,[13] procedía de la filosofía romántica de la na-

---

[11] «La tarea de Engels en el Anti-Dühring», en *Panfletos y materiales*, vol. 1 cit., pp. 45 y ss.

[12] Karl Marx a F. Engels (cartas de 12 de agosto y de 3 de octubre de 1866).

[13] Rossi, P. *I ragni e le formiche*, El Mulino, Milán, 1986.

turaleza y de ese humus cultural fue recogida por Marx y por Engels en un apresurado esquema histórico de la relación entre ciencia empírica y ciencia teórica que favorecía su propia concepción de la dialéctica.

No es, pues, una diferencia fundamental de criterio sobre el alcance de la dialéctica lo que lleva a Engels a acentuar el espíritu de sistema. Sus declaraciones explícitas al respecto en el *Anti-Dühring* y en otros lugares son ambivalentes. Así en el prólogo escrito para la primera edición de su libro, luego de subrayar la intención polémica, Engels afirma que *no es su finalidad oponer al «sistema» del señor Dühring otro sistema;* distingue tal intención de la coherencia interna del libro, la cual sería consecuencia de la necesidad de abordar numerosos temas al responder a la prolijidad del profesor berlinés. En ese mismo contexto Engels ironiza precisamente a costa de la manía sistemática alemana que había producido en aquella época «docenas de sistemas por lo general vinculados a la ignorancia y a la pseudociencia». Siete años después, en el prólogo a la segunda edición —escrito en un momento en el que Engels se ocupaba ya sobre todo del legado literario de Marx—, acentúa levemente el resultado sistemático: «La polémica [con Dühring] se convirtió en una expresión más o menos coherente y sistemática del método dialéctico y de la concepción comunista sostenida por Marx y por mí.» La presión ambiental empezaba a modificar la finalidad inicial del escrito. Pero en 1892, al presentar para los lectores ingleses su ensayo titulado *La evolución del socialismo de la utopía a la ciencia* (ensayo en el que reproduce y amplía las partes menos polémicas del *Anti-Dühring),* Engels daba un paso más. En esa presentación continúa ironizando sobre «la terriblemente tediosa» *Gründlichkeit* de los alemanes, que conduce a la necesidad de elaborar cada nueva idea en sistema omniabarcador, e inmediatamente después declara que la razón principal de su tarea en el *Anti-Dühring* fue la ocasión que el sistema universal de su adversario le proporcionaba para desarrollar de forma más sistemática las opiniones propias (y las de Marx). Por último, ya sin la preocupación polémica y sin las ambigüedades anteriores, en el prólogo a la tercera edición del *Anti-Dühring* (1894) anuncia su decisión de retirar «todo lo que se refería exclusivamente a los escritos de Dühring» en la parte dedicada a la historia de la economía y añadir en su lugar el desarrollo escrito por Marx que Engels había tenido que reducir en las ediciones anteriores.

Esta última decisión da una pista adicional para entender mejor el deslizamiento de Engels hacia la sistematización del marxismo: su preocupación por ofrecer a los lectores socialistas una versión lo más completa posible de las ideas de Marx; preocupación que concuerda, por otra parte, con la insistencia de los años anteriores para que el amigo completara definitivamente *El Capital* y con la sorpresa —varias veces manifestada por Engels a distintos corresponsales— mostrada cuando, a la muerte de Marx, se encontró con que los papeles que éste dejaba eran manuscritos muy desordenados y, por supuesto, muy distantes de la completud deseada. Maximilian Rubal ha analizado con detalle esa situación hace ya muchos años y extraído de ella con-

clusiones sumamente radicales acerca del papel de Engels como *fundador* del marxismo.[14]

De todas formas, el cuadro que aquí se traza quedaría demasiado incompleto si no añadiéramos que ya a finales del siglo pasado, al mismo tiempo que iba consolidándose la lectura del *Anti-Dühring* como suma o enciclopedia del marxismo, surgieron voces discrepantes que criticaron a su vez aquella interpretación establecida: unas desde fuera del marxismo, como la del sindicalista Sorel en Francia y las de Gentile y Croce en Italia, y otras que, desde dentro del mismo y apreciando por lo demás el libro de Engels en su conjunto, subrayaron sobre todo su interés desde el punto de vista metodológico, dando en cambio menos importancia a la función manualística. Tal fue el caso de Antonio Labriola. Esta tradición discrepante, por motivos y con argumentos distintos cuyo detalle no tiene cabida aquí, fue mantenida en los años veinte y treinta de este siglo por el joven Lukács en *Historia y conciencia de clase,* por Karl Korsch y por Antonio Gramsci en sus *Quaderni del carcere.* En la mayor parte de los casos las indicaciones críticas no se refieren sólo al disgusto ante la interpretación dominante en la Segunda Internacional o en la Tercera, sino también a la impropiedad de algunas formulaciones específicas de Engels contenidas sobre todo en la sección primera del libro.

Hay por lo menos dos formas posibles de leer esa parte del *Anti-Dühring* que comprende las generalidades y la sección primera de la obra: como declaración de principios acerca de la superioridad cognoscitiva del pensamiento dialéctico frente a las limitaciones del análisis habitual de las ciencias que Engels llama «empíricas» —lectura dogmática muy extendida en el movimiento socialista hasta los años sesenta de este siglo— o como reflexión filosófica sobre los fundamentos metodológicos y las implicaciones más generales de los resultados de las ciencias de la naturaleza. Esta última lectura supone aceptar la primacía del acercamiento histórico-crítico a un clásico del marxismo e implica aclarar y discutir los conceptos de ciencia y dialéctica utilizados por Engels en el texto.[15] Si la perspectiva que se adopta es ésta, lo cual supone tomar a Engels la palabra en sus repetidas declaraciones de modestia y considerarle como un aficionado a los estudios científico-naturales —notable lector de una literatura extensa y amplia para su época—, entonces todavía hoy podrá encontrarse en esa sección del *Anti-Dühring* interesantes formulaciones y sugerencias de mérito sobre el recurrente tema de la relación entre ciencias positivas y filosofía. Particularmente en una fase histórica en la cual la filosofía de la ciencia parece curada de los excesos neopositivistas y el marxismo de las exageraciones dialéctico-cientificistas.

---

[14] *Marx critique du marxisme,* Payot, París, 1975.

[15] Una excelente guía para ese trabajo es: SACRISTÁN LUZÓN, M. «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», en *Mientras Tanto,* n.º 2, Barcelona, 1980 (ahora también en *Panfletos y materiales,* vol. 1 ci:., pp. 316 y ss.).

Leído así, con la convicción de que cada nueva lectura de un clásico nos ofrece ángulos anteriormente inadvertidos, el *Anti-Dühring* descubre a un Engels en el que se podría resaltar la tensión irresuelta entre la modestia científica y la omniabarcadora finalidad dialéctica. Esta tensión se advierte, desde las primeras páginas del libro, cuando nos encontramos, en el prólogo a la segunda edición, con una manifestación inequívoca de la consciencia de las limitaciones propias de Engels en el campo de los conocimientos científico-naturales y, a renglón seguido, con un plan de interpretación dialéctica de los principales resultados científico-naturales de la época, que era una tarea ingente y tal vez imposible para un solo hombre.

Muchas de las ironías que se han hecho en estas últimas décadas a propósito de aquella tensión y a costa de la aspiración dialéctica de Engels están, no obstante, de más. Pues queda el hecho de que, con el nombre de dialéctica o con otros, la aspiración a la síntesis globalizadora de los conocimientos particulares que tenemos sobre el mundo y la sociedad es una constante del pensamiento científico ilustrado a lo largo del tiempo. Y tal vez hoy más que nunca.

Por lo demás, las otras secciones del *Anti-Dühring* siguen conservando el rigor en la formulación y la fuerza en las convicciones político-sociales que durante más de un siglo han sabido apreciar no sólo los militantes socialistas y comunistas, sino también los historiadores de las ideas. En España tuvimos la suerte de contar con una excelente introducción al *Anti-Dühring:* la escrita por Manuel Sacristán hace treinta años; una introducción que abría entonces un camino renovador (a la vez histórico-crítico y actualizador) para el conocimiento y la discusión de la obra de Engels.

ENGELS *VERSUS* FEUERBACH. LOS LÍMITES DE UN MATERIALISMO «EMPIRISTA»

Roberto Finelli
Universidad de Roma. Revista Crítica Marxista
Italia

El programa de Engels: la autosuficiencia teórica del materialismo histórico y dialéctico

Karl Marx muere en 1883 y Friedrich Engels en 1895. Durante esos doce años Engels desarrolla una actividad fundamental dando al movimiento obrero comunista una solidez tanto organizativo-institucional como teórica, en el sentido de la doctrina y de la interpretación general de la realidad. Baste recordar su actividad sin límites para organizar y preparar la Segunda Internacional, que nace en París en el centenario de la Revolución francesa, y el esfuerzo que dedica a descifrar la difícil caligrafía de su amigo fraterno, que dio como resultado la ordenación y publicación de los manuscritos marxianos del segundo y tercer volumen del *Capital*. Sin embargo y como sabemos, su actividad teórica no se limita a hacer de ejecutor testamentario, por así decirlo, de la herencia de Marx. Es cierto que fue sincero cuando en la obra de la que me voy a ocupar en esta ocasión, es decir, en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, escribió, respecto de su participación en la génesis de *corpus* teórico del marxismo, que «la parte más considerable de las principales ideas directrices, particularmente en el terreno económico e histórico, y en especial su formulación nítida y definitiva, corresponden a Marx. Lo que *yo* aporté —si se exceptúa, todo lo más, dos o tres ramas especiales— pudo haberlo aportado también Marx aún sin mí. En cambio, yo no hubiera conseguido jamás lo que Marx alcanzó. Marx tenía más talla, veía más lejos, atalayaba más y con mayor rapidez que todos nosotros juntos; Marx era un genio, nosotros, los demás, a lo sumo, hombres de talento. Sin él la teoría no sería hoy, ni con mucho, lo que es. Por eso ostenta legítimamente su nombre».[1]

Sin embargo, tras la muerte de Marx, Engels desempeña ciertamente un papel fundamental no sólo en la divulgación de lo que se llama el marxismo, sino también en su codificación y legitimación como *filosofía*, es decir, como concepción, no sólo histórico-económica, sino general del mundo y de la

[1] ENGELS, F. «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», en MARX, K. y ENGELS, F. *Obras escogidas*, tomo II, Editorial Ayuso, Madrid, 1975, p. 362 (nota de Engels).

realidad, y como tal, capaz de medirse, de forma no subalterna ni derivada, con las grandes concepciones del pensamiento occidental.

Por otra parte es algo que Engels ya venía haciendo antes de la muerte de Marx, en una especie de división del trabajo ideal con su amigo: de hecho desde 1848 éste se había concentrado más en concebir la nueva ciencia, económica y sociológica, de la sociedad moderna; en cambio, Engels se había dedicado a elaborar, con el *Anti-Dühring* y la *Filosofía de la naturaleza*, una ontología y una teoría del conocimiento que testimoniaran precisamente cómo la concepción sociopolítica del comunismo se alimentaba de su propio y original fundamento filosófico, que le exoneraba de buscar legitimaciones y confirmaciones en otras tradiciones culturales y antropológicas. Más allá de las soluciones que encuentra, ése es precisamente el gran valor de la obra teórica de Engels: el de haber sido consciente, tal vez más que Marx, de que la lucha de clases en términos de enfrentamiento entre concepciones opuestas del mundo había que jugarla en toda su amplitud y radicalidad y que la propuesta de un ideal comunista de sociedad y de vida estaba ligada también a la capacidad de elaborar una filosofía propia. En definitiva, que la *política*, en el sentido más elevado del término, y la *filosofía* están profundamente unidas, siempre que el comunismo signifique capacidad de los hombres de dar forma a sus propios contenidos y proyectos de vida, sin que éstos estén subordinados a proyectos y formas de sentir ajenos a esos contenidos. Por eso Kautsky, cuando en 1903 reseñaba la importancia del *Anti-Dühring* de Engels, escribía que, después del *Capital*, el texto contra Dühring era la obra más amplia y profunda del marxismo y que se debía deplorar que por su referencia polémica a un autor alemán esa obra no fuera aún accesible en toda su riqueza al socialismo internacional. Por otra parte amplias esferas del partido alemán habían aprendido a comprender qué era el marxismo sólo de la polémica contra Dühring.

Y no hay que olvidar que durante los doce años en que sobrevivió a su amigo, Engels, partiendo de las investigaciones del etnólogo americano Lewis Henry Morgan y teniendo en cuenta los apuntes tomados por Marx en 1880-1881, publica *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado:* un texto con el que interviene autorizadamente en el campo de los estudios de la historia preliteraria y de las sociedades preestatales. Y, por último, tampoco hay que olvidar las observaciones y las precisiones que realizará en el ámbito del materialismo histórico en una serie de cartas dirigidas a exponentes de la socialdemocracia alemana, así como la profunda reelaboración y autocrítica que en la introducción de 1895 a la reedición de *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* de Marx hace de la teoría y de la práctica revolucionaria de 1848, tal como él mismo y Marx la habían concebido durante esos años.

Pero el escrito sobre el que pretendo detenerme aquí, haciendo una serie de consideraciones más profundas, es el referente a Ludwig Feuerbach, que Engels publicó primero en dos entregas en los números 4 y 5 de abril y de mayo de 1886 (respectivamente, pp. 145-157 y pp. 193-209) de la revista *Die Neue*

Zeit, dirigida por Karl Kautsky, y luego como opúsculo separado en 1888 (con el editor J.H.W. Dietz de Stuttgart), al que añadió las famosas *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, que hasta entonces estaban inéditas. La ocasión de presentar el texto le llegó cuando la revista le invitó a escribir una reseña del libro del danés Nicolai Starcke, titulado precisamente *Ludwig Feuerbach* y que salió en 1885.

Sin embargo, y como decía, Engels persigue intenciones más profundas al escribir este ensayo. El mismo se conectaba con un proyecto más amplio y a más largo plazo: el de dar fundamento y legitimación teórica al materialismo histórico y antropológico, inaugurado por él y por Marx. Ahora bien, la fórmula que sintetiza y radicaliza esta legitimación en el ensayo sobre Feuerbach queda expresada por Engels en la línea de desarrollo de una tríada filosófica: Hegel-Feuerbach-Marx. Pero anticipando mi tesis de fondo, quisiera decir que es precisamente a través de la concepción de esa evolución rectilínea como Engels entra en contradicción con su objetivo, porque subordina la autonomía del marxismo a una hipótesis demasiado continuista sobre la historia de las ideas y sobre la evolución del progreso de la filosofía alemana del siglo XIX, estableciendo con este tipo de legitimación subordinada el modelo del que se alimentará también una buena parte del marxismo ortodoxo de la primera mitad del siglo XX: un modelo teórico que yo considero demasiado débil y del que en épocas posteriores y en una versión aún más esquemática y canónica, se apropiará especialmente el marxismo teórico oficial de la Unión Soviética y cuya celebración como filosofía del movimiento obrero internacional nos puede ayudar a comprender, en su aspecto superestructural y filosófico, la subalternidad y posteriormente el hundimiento del modelo antropológico del socialismo realizado respecto de los del mundo burgués occidental. Obviamente no digo esto para poder plantear fáciles modelos de causalidad y de determinismo histórico, sino para que sigamos preguntándonos cuáles fueron los motivos, incluso teóricos, de que esta fase de nuestra historia concluyera tan dramáticamente.

Concepción diacrónica y concepción sincrónica de la dialéctica

El núcleo de la tesis de Engels —una evolución lineal desde el idealismo al materialismo en la historia del pensamiento alemán de la primera mitad del siglo XIX— reside en la definición *historicista* que él da de la *dialéctica* y en la imagen del «vuelco» que utiliza para explicar cómo se llega a una idea materialista de la misma. Engels tiene una concepción *diacrónica*, evolucionista, de lo que es la dialéctica. La dialéctica es en su opinión el convencimiento de que nada, en la naturaleza y en la historia humana, es definitivo, de que toda realidad natural histórico-social nace y cumple una determinada y apropiada función, pero que ésta, con el tiempo, se convierte en inadecuada y contradictoria respecto de las nuevas condiciones y necesidades.

«La verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana», es decir, del mayor sistema de pensamiento moderno que plantea la dialéctica como centro de su interés, escribe Engels en su *L. Feuerbach*, «estribaba en que daba al traste para siempre con el carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre. En Hegel, la verdad que debía de conocer la filosofía no era ya una colección de tesis dogmáticas fijas que, una vez encontradas, sólo haya que aprenderse de memoria; ahora su verdad residía en el proceso mismo del conocer, en la larga trayectoria histórica de la ciencia que, *desde las etapas inferiores, se remonta a fases cada vez más altas de conocimiento* [la cursiva es mía], pero sin llegar jamás, por el descubrimiento de una llamada verdad absoluta, a un punto en el que ya no se pueda seguir avanzando, en que sólo le reste cruzarse de brazos y sentarse a admirar la verdad absoluta conquistada [...]. Ante esta filosofía no existe nada definitivo, absoluto, consagrado, en todo pone de relieve su carácter perecedero, y no se deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer, un *ascenso sin fin de lo inferior a lo superior* [la cursiva es mía] cuyo mero reflejo en el cerebro pensante es esta misma filosofía».[2]

Frente a esta concepción de la dialéctica como mero sinónimo de evolución, es decir, del paso del tiempo, es necesario recordar que el marxismo crítico del siglo XX (y hay que pensar en el Luckács de *Geschichte und KlassenbewuBtsein* y en el Adorno de *Negative Dialektik*) daba una definición profundamente distinta de la dialéctica. Efectivamente aquí la dialéctica se convierte en una teoría del conocimiento, cuyo campo de aplicación se limita a las ciencias sociales, por lo que no es extensible al campo de las ciencias naturales, y que investiga la estructura de la realidad social moderna a partir de la primacía de la categoría de «totalidad» respecto al papel de las partes y de los elementos particulares. Desde dicha perspectiva, la dialéctica es una configuración de conocimientos y de realidades que no tiene que ver con la *diacronía* sino con la *sincronía*: es decir, no con el tiempo sino con el espacio, con el espacio en la unidad de tiempo. Es decir, que la dialéctica estudia un sistema de relaciones entre partes y funciones en un momento determinado del tiempo histórico; y, puesto que estamos hablando de la dialéctica *marxista* como ciencia de la totalidad *moderna*, la dialéctica es, en mi opinión, una ciencia de la totalidad no sólo en cuanto estudio de las relaciones entre los distintos segmentos sociales entre sí, sino también en cuanto estudio del modo en que la esencia, auténtica y real, de estas relaciones sociales se oculta y aparece mixtificada en la superficie de la actuación social.

Esta forma de entender la dialéctica está basada en el concepto de *Formbestimmung* o «determinación de forma», muy utilizado en los manuscritos marxianos de 1875-1858, que fueron publicados como *Grundisse der Kritik der politischen Okonomie*, cuya presencia como concepto central y atractivo hace muy interesante pero también muy complicada su lectura. En estos tex-

[2] Ibídem, pp. 362 y 363.

tos de Marx *la forma de la objetualidad*, en cuanto *Frombestimmung*, significa *el sentido de un objeto o de un acontecimiento considerados en su relación con el Todo*. Éste se distingue de la *determinación material*, que concierne a un objeto o un evento en la inmediatez de su aspecto naturalista-sensible. Mientras que la determinación material corresponde a una forma ingenua de mirar la realidad, considerándola como constituida por la interacción y la influencia recíproca de cosas e individuos, de por sí ya constituidos e independientes antes de cualquier relación, la determinación formal corresponde —si interpreto bien al Marx de los *Grundisse*— a una perspectiva que va más allá de la lógica de la interacción y de la influencia recíproca y que precisamente, al contemplar ese acontecimiento en la producción y reproducción de un Todo, le asigna una forma de existencia distinta de la de su inmediata y en sí concluida apariencia. En este caso la dialéctica es el método de conocimiento que corresponde al carácter intrínsecamente fetichista de la sociedad moderna: es decir, a su peculiar característica de representar en su superficie las relaciones entre grupos y clases sociales como relaciones entre cosas (mercancías) e individuos (libres sometidos al mercado económico). La *Formbestimmung* de Marx es, en definitiva, el concepto que en mayor medida expresa el valor antifetichista y anticosístico que se puede asignar al proyecto marxiano de *Crítica de la economía política*, en cuanto determinación que no concluye en sí el fenómeno que toma como objeto sino que, por el contrario, lo determina como nexo de relaciones y de funciones en la reproducción de un Todo.

Me parece bastante evidente que la dialéctica historicista y evolucionista de Engels está muy alejada de esta forma de entender la dialéctica —que creo que es fundamental para comprender la sociedad moderna— y que, más que ser una dialéctica de la *contradicción* y de la superación de instituciones en el tiempo, es una dialéctica de la *simulación* y del ocultamiento de la *esencia* en la *apariencia*. Para Engels la dialéctica es el reconocimiento de un *historicismo absoluto:* el justo, pero *genérico*, reconocimiento de la función del tiempo. En cambio, una dialéctica basada en la dialéctica de *esencia y apariencia* es el análisis de la sociedad moderna que ve la dilatación del capital hasta la totalidad: una totalidad que en sí incluye y también explica el modo, deformado y cosificado, en que la representan y la conocen los sujetos que en ella viven.

Pero también surgen perplejidades respecto del modo de pensar de Engels cuando éste da sentido, y contenido, al paso del tiempo, al devenir histórico: porque, en su opinión, el devenir de la historia se caracteriza por ser una evolución de lo «simple a lo complejo». Es decir, la ley de la historia y de sus instituciones socio-antropológicas y económico-políticas es la evolución lineal y progresiva de un principio que se va haciendo poco a poco más articulado y diferenciado, que discurre, como escribe Engels, «por la vía de la ascensión sin fin desde lo más bajo a lo más alto». Y ciertamente entonces no se puede pensar que esta tesis de Engels haya estado más influida por el pensamiento evolucionista y progresista del cientifismo positivista que por una tra-

dición dialéctica de la historia auténticamente crítica y original. Y sin duda es esta concepción lineal de la historia la que, por ejemplo, lleva a Engels a enunciar en las «Consideraciones suplementarias» («Nachtrag»), escritas en 1895 al tercer libro de *El Capital*, la tesis paradójica de que la ley del valor-trabajo sólo es válida en economías más simples y elementales que la capitalista. «En pocas palabras, la ley marxiana del valor tiene vigencia general, en la medida en que tienen vigencia las leyes económicas, *durante todo el período de la producción mercantil simple* [la cursiva es mía], es decir, hasta el momento en que ésta experimenta una modificación por el establecimiento de la forma capitalista de producción. Hasta entonces, los precios gravitan hacia los valores determinados por la ley de Marx y oscilan en torno a esos valores, de modo que, cuanto más plenamente se desarrolle la producción mercantil simple, tanto más coincidirán —dentro de los límites de diferencias desdeñables— los precios medios con los valores durante prolongados períodos, no interrumpidos por perturbaciones violentas externas. Por consiguiente, la ley marxiana del valor tiene vigencia económica general por un lapso que extiende desde el comienzo del intercambio que transforma los productos en mercancías hasta el siglo XV de nuestra era.»[3] De donde, como es evidente, se viene a teorizar una relación de evolución histórica, *de formación económico social a formación económico-social*, entre el primer y tercer libro de *El Capital* y se viene a perder la complejidad y la riqueza de una sistematicidad sincrónica entre esos mismos libros; sistematicidad y sincronía que en *El Capital* de Marx también se conocen bajo el nombre del problema de la «transformación de los valores en precios». Mientras Engels, siempre obedeciendo a su lógica diacrónica e historicista, está obligado a hipotetizar la existencia, muy improbable, de una denominada «sociedad mercantil simple», formada por sujetos libres, propietarios de sus medios de producción, que acuden libremente a un mercado, que verosímilmente nunca se ha dado en las sociedades concretas precapitalistas y que, de hecho, Marx sólo concibe en el primer libro de *El Capital* como una figura introductoria y provisional de una sociedad capitalista considerada inicialmente sólo como sociedad de circulación y no aún de producción.

Estos aspectos bastante problemáticos del pensamiento de Engels se sintetizan y se asumen aún más claramente en esa fórmula del «vuelco», del volver a poner de pie aquello que había sido puesto de cabeza, con la que Engels describe el progreso hacia el materialismo marxista precisamente de la cultura alemana: antes Hegel y su descubrimiento del método revolucionario de la dialéctica —pero «método» constreñido aún en un «sistema» que habla de Absoluto, de Espíritu, de la primacía de la Idea—; luego Feuerbach, con su revalorización del materialismo, con la tesis de que la naturaleza y el cuerpo preceden al espíritu y al pensamiento, pero también él es aún incapaz de ex-

[3] ENGELS, F. «Apéndices y notas complementarias al Tomo III» de *El Capital*, vol. 8, Siglo XXI, Madrid, 1981, p. 1137.

tender la aproximación materialista de las ciencias de la naturaleza a las ciencias del hombre y de la historia; y, finalmente, el materialismo histórico de Marx y Engels que es capaz de utilizar el método dialéctico en sentido pleno no sólo en las ciencias naturales, sino, sobre todo, para el estudio de la historia y de las formaciones sociales.

Ya Althusser, como es sabido, manifestó muchas perplejidades sobre el uso de este concepto, es decir, del concepto de «vuelco», y sobre la pretendida continuidad que este término expresa y subraya entre dos sistemas, desde luego ligados, pero también muy distintos, como son el hegelianismo y el marxismo. Sabemos que esta metáfora espacial del *vuelco* ya había sido usada anteriormente por Marx, cuando, por ejemplo en el epílogo a la segunda edición del primer libro de *El Capital*, escribía lo siguiente: «Hegel ha sido el primero en exponer de un modo abarcante y consciente sus formas generales del movimiento. La dialéctica queda boca abajo en manos de Hegel. Hay que revolverla para descubrir el núcleo racional en el místico tegumento.»[4] Pero el hecho de que también haya sido utilizada por Marx en absoluto disminuye la infelicidad teórica y conceptual de esta fórmula. Por otra parte, hay que recordar que la metáfora del vuelco —del vuelco de la realidad material en la realidad ideal y especulativa, del sujeto en el predicado, de la vida humana en la vida religiosa— había sido precisamente una de las expresiones más típicas y características del pensamiento de L. Feuerbach; y, en mi opinión, su utilización por parte de Marx, y en particular de Engels, indica la deuda, ciertamente ni fecunda ni positiva, que los fundadores del marxismo tienen con su predecesor en el campo del humanismo materialista.

¿Materialismo como empirismo?

Ciertamente hay que reconocer sin duda alguna que la forma global en que Engels presenta y valora al autor de la *Esencia del cristianismo*, de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y de la *Filosofía del porvenir* —por citar sólo tres de las obras más célebres de Feuerbach— es muy clara y precisa. Feuerbach, observa Engels, es un humanista, pero no un socialista. Ha logrado comprender el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana: es decir, que en Hegel el espíritu precede y determina a los hombres concretos y reales. Por eso ha logrado reivindicar la primacía del cuerpo, de la naturaleza, de las necesidades, respecto del pensamiento y del pensar. Ha dado un vuelco en sentido materialista al dualismo entre mente y cuerpo, que Platón había inaugurado en la filosofía occidental y que Descartes había replanteado de forma moderna mediante la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. Pero se ha parado en una teoría de la relación entre los hombres basada en el sentimiento y el amor. Es decir, que su antropología es abstracta y simplista

[4] Marx, K. *El Capital*, OME 40, tomo Y, epílogo a la segunda edición, p. 19.

y desconoce todavía los verdaderos movimientos y las verdaderas relaciones que determinan la vida de los hombres en la historia. Retomando los argumentos que ya avanzaba junto a Marx en las páginas de la *Deutsche Ideologie*, en definitiva Engels imputa a Feuerbach que se quede en un humanismo que oscila entre una concepción religiosa y una concepción romántica sobre la posibilidad de que los hombres se unan entre sí y sobre la comunión originaria de cada hombre con el género humano. El concepto de hombre de Feuerbach es un concepto abstracto, genérico: es válido como resistencia materialista contra el extrapoder de la idea, del espíritu, pero no se puede basar en él una ciencia materialista de la historia y una crítica de la economía política. «Este Feuerbach, que predica en cada página el imperio de los sentidos, la sumersión en lo concreto, en la realidad, se convierte, tan pronto como tiene que hablarnos de otras relaciones entre los hombres que no sean las simples relaciones sexuales, en un pensador completamente abstracto [...]. Por la forma, Feuerbach es realista, arranca del hombre; pero, como no nos dice ni una palabra acerca del mundo en que vive, este hombre sigue siendo el mismo hombre abstracto que llevaba la batuta en la filosofía de la religión.»[5] Feuerbach, añade Engels, habla de materialismo en un marco que sigue siendo espiritualista. En efecto, para él el principio de la realidad sigue siendo una idea, el concepto genérico, indiferenciado, nunca históricamente determinado de hombre en general. Así para Feuerbach el amor es el instrumento de resolución de cualquier problema práctico. Y es sólo el amor, con su presencia o su ausencia, el criterio con que de forma muy fácil Feuerbach trata de argumentar sobre la historia de los hombres. «¡Pero el amor! Sí, el amor es, en Feuerbach, el dios maravilloso que ayuda a vencer siempre y en todas partes las dificultades de la vida práctica; y esto, en una sociedad dividida en clases, con intereses diametralmente opuestos. Con esto, desaparece de su filosofía hasta el último residuo de su carácter revolucionario, y volvemos a la vieja canción: amaos los unos a los otros, abrazaos sin distinción de sexos ni de posición social. ¡Es la embriaguez de la reconociliación universal!»[6]

Por lo tanto, el límite esencial del presunto materialismo de Feuerbach reside en la *inmediatez*, es decir, en la carencia de mediación y de complejidad, que caracteriza su pensamiento. El *hombre* individual, en cuanto miembro del *género humano*, participa inmediatamente de lo universal. Como ente natural participa de la concreción y de la materialidad de las necesidades que connotan la vida de la naturaleza, pero como ente natural-humano está en posesión de una universalidad que lo libera de esa limitación y hace de él un sujeto no condicionado y creador. A partir de aquí, de este principio, la historia sólo es legible como alternancia entre el auténtico humanismo, por un lado, y la alienación, por otro —es decir, se trata de dar la vuelta al principio— porque una lectura sustancialista de la historia, como sería la basada en la

[5] ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, cit., p. 381.

[6] IBÍDEM, p. 385.

sustancia «hombre», no admite otros casos y posibilidades. El vuelco y la alienación describen el vaciado de un sujeto concebido originariamente como pleno: Feuerbach no es consciente del hecho de que partir de un sujeto pleno y universal plantea enormes problemas para concebir y explicar por qué misteriosos motivos ese sujeto, originariamente coincidente consigo mismo y no dependiente de otros, deba darse la vuelta para llegar a una condición negativa y de renuncia a su propia autonomía y libertad.

Pero al llegar a este punto del discurso lo que debemos preguntarnos es si el propio materialismo de Engels no se arriesga a verse condicionado y limitado puesto que también él parte de presupuestos demasiado fáciles, o sea, demasiado simples e inmediatos. Es decir, hemos de preguntarnos en qué medida Feuerbach ha seguido presente y actuando, silenciosa e inconscientemente, en el materialismo de Engels, imponiendo a su pensamiento un planteamiento a menudo demasiado simple o en todo caso insuficiente para abordar los grandes temas de la modernidad. En efecto, el materialismo de Engels está también orientado hacia un excesivo nivel de evidencia y de inmediatez: primero la naturaleza, la materia, y luego el espíritu como reflejo de ésta; antes los hombres en la materialidad de sus necesidades y luego las superestructuras de la consciencia y del pensamiento; antes el desarrollo de las fuerzas productivas, como eje que conduce la historia, y luego el desarrollo de la instituciones jurídicas y políticas que se derivan de ellas. En definitiva, antes la evidencia del empirismo, del hecho, de la praxis concreta, y luego el reflejo, la complicación, la inintelegibilidad de la especulación y de la idea. Primero la evidencia y la verdad de lo sensible y luego el velo y la sospecha de lo inteligible.

En este sentido yo creo que el Engels de 1886 —el Engels que precisamente escribe el ensayo sobre Feuerbach— no es distinto, a pesar de que han transcurrido cuarenta años, del Engels que junto a Marx en la *Deutsche Ideologie* planteaba una concepción empirista de la verdad, basada en la observación sensible y concreta. «Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica.»[7]

La importancia de la «abstracción» real en el Marx de la madurez

En cambio yo pienso que este Engels y aquel Marx han de ser confrontados con el Marx que en *El Capital,* en sentido contrario, escribirá que «toda

[7] Marx, K. y Engels, F. *La ideolología alemana,* Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, p. 19.

ciencia sería superflua si la esencia de las cosas y su forma fenoménica coincidieran directamente» y que la tarea de la ciencia es precisamente superar la representación de la realidad más sensible y más inmediata, la que está más al alcance de la mano, para captar, más allá de los fenómenos, sus nexos sustanciales. Pienso en definitiva que hay que confrontar una aproximación empirista al materialismo histórico y a la crítica de la economía política con el Marx del *Enleintung* de 1857 a los *Grundrisse*, en donde perfila, aunque de una forma demasiado sintética, una lógica de la ciencia social en que la ciencia es definida precisamente como un movimiento desde la superficie, más inmediata pero más caótica, de la realidad que se resuelve en las abstracciones que constituyen su estructura, no *hipotética* sino *objetiva*. Es decir, con el Marx que teoriza la epistemología de la ciencia social como círculo de lo *concreto-abstracto-concreto*, que no remite a la concepción de la ciencia propia del empirismo, como movimiento que, partiendo de los datos sensibles e individuales, extrae y abstrae hipótesis generalizables que hay que verificar volviendo con el experimento o la experiencia de nuevo al hecho concreto e individual. Más bien se remite a una concepción profundamente original de la ciencia social basada en la centralidad de la *abstracción* no tanto y no sólo en los procesos cognoscitivos como, y sobre todo, en el proceso objetivo y real, independiente de la mente de cada individuo, de construcción y de organización de la sociedad moderna.

En efecto, la característica más original e innovadora de la obra de Marx —pero ojo, del Marx autor de los *Grundrisse* y de *El Capital*— consiste, en mi opinión, en el modo en que asume y transforma el significado y la función de lo «abstracto» a partir de la obra de Hegel.[8] Éste fue el primer pensador que concibió que la abstracción no es sólo una operación *lógica* (como, en cambio, Kant la concebía) —es decir, la operación mental para formar un concepto que consiste en abstraer de una multiplicidad de fenómenos las características comunes y en prescindir de sus diferencias— sino que, por contra, es también una característica objetiva de las instituciones históricas, que, precisamente mediante esa característica y también por su forma de funcionar abstracta e impersonal, desempeñan funciones de socialización e integración de los grupos humanos. En efecto y como es sabido, para Hegel el «intelecto abstracto» no remite simplemente a la forma de conocer inadecuada y equivocada por parte de un sujeto sino también a instituciones como el «sistema de las necesidades» (*System der Bedürfnisse*) de la sociedad civil moderna, en el que para socializar sus actividades los individuos han de transformarlas en el *medium* impersonal del dinero y del mercado económico de intercambio. Es decir, que Hegel fue el primer pensador que concibió que es la *abs-*

[8] En cuanto a esta interpretación de Marx me permito remitir a mis textos: *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo (Saggio su Marx)*, Bulzoni, Roma, 1987, y «Some Thoughts on the Modern in the Works of Smith, Hegel and Marx», en *Rethinking Marxism*, Sommer, 1989, 2, pp. 11-131.

tracción ontológica y no la lógica, que es la *abstracción real* y no la mental, la que sustenta la estructura de la sociedad moderna.

El Marx de *El Capital* retoma y radicaliza, a su manera, esta tesis de Hegel. En efecto, en el centro de su obra de madurez aparece el concepto de «trabajo abstracto» como sustancia del valor y como fundamento de la definición de «capital». Marx ve que en el sistema de la sociedad capitalista actúa, por primera vez en la historia de las sociedades y de los hombres, un sujeto *no humano, no antropomórfico.* Ello se debe a que, bien mirado, el capital tiene una naturaleza sólo *cuantitativa*: es una riqueza cuya acumulación puede llegar hasta el infinito, precisamente porque es una riqueza *cuya única cualidad es la cantidad.* El sujeto moderno es un sujeto cuantitativo, sin intención: mera riqueza abstracta, cuya única forma de vida es la acumulación. La abstracción en los procesos de trabajo —es decir, el hecho de que la clase de los trabajadores sea expropiada no sólo de la propiedad de los medios de producción, sino también de la capacidad de ponerlos en funcionamiento y de utilizarlos concreta y programáticamente— es el signo más explícito de que la esencia de la sociedad moderna consiste en la colonización por parte de la riqueza abstracta de todas las esferas de la existencia humana, y en primer lugar de la laboral. En este dualismo, en este progresivo vaciado del mundo de lo abstracto en el mundo de lo concreto, Marx identifica la característica más particular de la sociedad moderna, añadiendo además su esencial reflexión sobre el fetichismo, es decir, la tesis de que, cuando ocupa y vacía el mundo de lo concreto, al mismo tiempo el mundo de lo abstracto se esconde y se oculta detrás de él: de manera que la realidad de una riqueza abstracta que se va acumulando a través de la explotación aparece a los ojos de los intérpretes más ajenos a la misma precisamente como un horizonte poblado por hombres con sus necesidades y por las cosas concretas producidas para satisfacer esas necesidades.

En cambio, y como ya se ha dicho, para el Marx de las obras de madurez, la división del trabajo, como conexión a través del mercado entre productores privados e independientes, corresponde al sentido y al ámbito más externo, y por ello más aparente —pero menos fundamentado— de la sociedad capitalista. Ésta es sólo *aparentemente* el lugar efectivo de la integración social: ya que si nos quedáramos a su nivel volveríamos a la aporía insuperable de cómo instituir un horizonte de sociabilidad a partir de sujetos autónomos y privados. O bien significaría retomar, respecto a lo que Marx denomina la economía *vulgar* y que luego será la moderna economía *neoclásica* (que insiste en reducir simplistamente el problema del nexo social a la suma de las utilidades individuales), el modo de pensar de la economía *clásica* que identifica en la cuestión del valor de intercambio distinto del valor de uso unas tramas de socialización objetivas e impersonales. Pero asimismo supondría no garantizar a éstas la suficiente objetividad y realidad: porque en la economía clásica de A. Smith y D. Ricardo la medida del valor de una mercancía a través del trabajo no es más que una operación de cálculo, que sin duda todos rea-

lizan en el mercado, pero que, en cuanto igualamiento únicamente mental, no se remite a una identidad objetivamente efectiva y real de esos dos términos (*valor de cambio* y *de trabajo).*

En cambio para Marx, en el ámbito de un mercado, entendido no como lugar de realización del capital, sino sólo como de intercambio de mercancías, o bien, según su terminología, en el ámbito de la «mera circulación», el valor (de cambio) no se mezcla, no se compenetra nunca efectivamente con el valor de uso: es decir, no llega nunca asumir la realidad *objetiva* propia, en cambio, del valor de uso. Porque la esfera de la permutación de mercancías utiliza el dinero (es decir, el valor de intercambio en cuanto tal) sólo como un *medio,* que agota su función en cuanto los valores de uso han cambiado de propietarios. Tanto es así que como mero medio, no dotado de vida propia y de realidad autónoma, el valor-dinero puede tener también una existencia sólo y meramente simbólica, reduciendo así aquel circuito económico de intercambios más a una práctica de saldos que a una economía monetaria, como precisamente es en cambio la moderna.

Es decir, que a mi entender Marx, considerando en la misma línea que Hegel que la sociedad moderna vive sólo en la medida en que el nexo social, en cuanto nexo impersonal y abstracto, posea una realidad objetiva propia y no meramente simbólica, afirma acertadamente que el mercado sólo es aparentemente el lugar de socialización de mercancías privadas, porque, en efecto, las mercancías son ya *originariamente sociales:* obviamente no en el sentido de que han sido producidas por un trabajo planificado y programado, como sería el de una sociedad comunista, sino en el sentido particularísimo de que han sido producidas por un trabajo originariamente no concreto, sino abstracto y no individual.

Pero afirmar eso, es decir, que la abstracción tenga lugar objetivamente en la producción aún antes que en el mercado, significa colocar en el centro de la investigación y como tema principal la relación de producción, en su especificidad capitalista-moderna, fundada en la disposición asimétrica y desigual de las clases respecto de la propiedad y del uso de los medios de producción. Y sobre todo significa plantear la cuestión del proceso de trabajo entendido como utilización capitalista de la fuerza de trabajo, en la que la prestación de trabajo vivo, mediante las distintas fases de transformaciones tecnológicas, debe quedar cada vez más purificada de cualquier subjetividad y creatividad para llegar a esa condición de *trabajo abstracto,* completamente subordinado al plan de trabajo empresarial, que para Marx es la condición central de la producción de capital. «El último punto sobre el que hay llamar la atención —escribe Marx en los *Grundrisse*— en el trabajo, tal como éste se enfrenta al capital, es que el trabajo, en cuanto valor de uso que se enfrenta al dinero puesto como capital, no es este ni aquel trabajo, sino *trabajo a secas,* trabajo abstracto, trabajo absolutamente indiferente a su determinación particular, pero capaz de toda determinación. A la sustancia particular en la que consiste un determinado capital, tiene que corresponder naturalmente

el trabajo en cuanto trabajo particular; pero puesto que el capital *en cuanto tal* es indiferente a toda particularidad de su sustancia, y se presenta tanto como la totalidad de las mismas y como abstracción de todas sus particularidades, así también el trabajo que se le enfrenta tiene en sí subjetivamente la misma totalidad y la misma abstracción.»[9] Por ejemplo, en el trabajo corporativo, artesanal, donde el capital mismo tiene aún una forma limitada, está aún completamente inmerso en una sustancia determinada, y por tanto no es aún capital en cuanto tal, también el trabajo aparece inmerso en su determinación particular: no se presenta en la totalidad y en la abstracción que caracteriza al trabajo tal y como se enfrenta al capital.

A través de ese proceso que tampoco queda contradicho por la última transformación tecnológica, la de la informática (que en lugar de introducir trabajo inteligente y creativo, desmaterializa y abstrae todavía más el proceso de trabajo, convirtiendo a la fuerza de trabajo en prestadora de un trabajo mental que elabora, sin poseer su sentido global, informaciones simbólico-numéricas) el capitalismo, una vez dado el paso inicial desde la asunción *formal* de la fuerza de trabajo a la *real*, se caracteriza para Marx por una constante intensificación de la abstracción del trabajo en el centro de producción: ello testimonia que, contrariamente a lo que considera Engels, la plena legitimidad y validez de la ley del valor-trabajo se logra únicamente mediante la profundización y maduración moderna de la sociedad del capital.

Por lo tanto, en la base de la conexión del mercado existe un trabajo sustancialmente ya igual, el trabajo desindividualizado como *abstracción, no lógica, sino real* y que no es el resultado de la economía cognoscitiva de un individuo sino de una praxis colectiva determinada por la organización material del proceso de trabajo. Así Marx da la vuelta a la relación tradicional entre abstracto y concreto. Ya que el primero (lo abstracto) no deriva del segundo (lo concreto), sino al contrario, en el sentido de que el trabajo concreto, en cuanto capacidad de transformar la naturaleza para adecuarla a la necesidad, sólo surge con el plan capitalista de producción que, en los términos de un sistema de producción considerado en su conjunto, establece cuotas y segmentos de trabajo abstracto con estructuras automático-informáticas de medios y materias de trabajo.

Por otra parte, precisamente el hecho de que el trabajo abstracto esté en la base del trabajo concreto es también el origen del fetichismo de la sociedad capitalista moderna, en cuanto ocultación de *relaciones históricas* entre hombres a través de las imágenes más externas e immediatas de las *relaciones naturales* entre cosas e individuos, concebidos precisamente como entes naturales. Porque si el proceso de trabajo, como nexo de «sujeto-instrumento-objeto de trabajo», es decir, como elaboración por parte de un sujeto-hombre de un objeto-naturaleza, es para Marx una característica eterna, insupe-

[9] MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie*, traducción española en OME 21, Editorial Grijalbo, Crítica, 1977, p. 236.

rable (y por tanto natural) de la vida humana, la determinación específicamente capitalista de esta invariable es que en el tiempo moderno ese horizonte general del trabajo concreto se llene y se sustancie precisamente de trabajo abstracto: pudiendo así, mediante dicha conexión entre contenedor y contenido, ocultar esa imagen invariable y metahistórica y negar esa más profunda y peculiar realidad de contenido, que sin embargo contribuye a producirla. Y así se lleva a cabo precisamente la posibilidad de *cosificación* como *ocultación de la historia en la naturaleza* y como característica estructural de la sociedad moderna.

En este sentido no existe ningún corte entre los «moderno» y lo «postmoderno»: es más, el tiempo que estamos viviendo es la intensificación de lo moderno, si aceptamos la definición que de la modernidad hace el Marx ya maduro, es decir, como tiempo y espacio del capital, o bien como sociedad instituida sobre la acumulación de la riqueza abstracta y como sociedad fundada en la ocupación y el vaciado de lo *concreto* por parte de lo *abstracto*. Lo postmoderno no es más que lo moderno en su más auténtica realización: es la intensificación de la abstracción real que es el principio y el fin de la sociedad capitalista. Efectivamente en él las cosas, las mercancías de consumo masivo, que cada vez más sirven exclusivamente para revalorizar el capital y menos para satisfacer las necesidades de los hombres, van perdiendo progresivamente autenticidad y calidad de uso, se convierten en bienes superficiales, de seducción y consumo rápidos, y son cada vez más sustituibles: al igual que los hombres, en cuanto prestadores de trabajo abstracto, son cada vez más fungibles e intercambiables en distintos lugares de la producción y de los servicios. La realidad postmoderna, vista en su superficie, es una yuxtaposición, un caleidoscopio de individuos y cosas que aparecen como figuras de mera *espacialidad sin tiempo*, formas sin raíces y sin historia, que acaban todas ella en su exterioridad, aunque ésta pueda ser vivaz y sugestiva. Precisamente porque en el corazón de la producción sólo hay *tiempo sin espacio*, es decir, absoluta cantidad, que al no tolerar diferencia cualitativa alguna dentro de sí, únicamente debe valorizarse y aumentarse a sí misma. Por otra parte, el haber convertido el paso desde la «asunción formal» a la «asunción real» en eje de su teoría de la tecnología —bien sea en su aspecto diacrónico que atraviesa las grandes épocas históricas de la cooperación, manufactura y gran industria, bien en su aspecto sincrónico para el cual hay segmentos de ese paso que hoy se prestan a todo tipo de gran innovación tecnológica— permite a Marx cerrar su primer circuito científico y explicitar más claramente el peculiar modelo epistemológico que lo sostiene, y que él nunca formuló cumplidamente. La asunción real convierte efectivamente la «abstracción del trabajo» desde una *hipótesis* concebida para explicar el mercado y la circulación, y que, en definitiva, sólo es válida en esa naturaleza hipotética y subjetiva y además sólo para Marx, que la ha concebido, a una *tesis* objetiva, es decir, en un dato de hecho real, inscrito y percibible en el cuerpo de la fuerza-trabajo: y como tal, en un principio de realidad que garantiza la validez cognoscitiva de la ciencia de Marx.

Y así, a diferencia de muchísimos intérpretes de la tradición marxista, que siempre han colocado el centro de la dialéctica en la teoría de la contradicción, aquí en cambio se pone de manifiesto que la *lógica dialéctica* —en cuanto epistemología del Marx de *El Capital*— significa esencialmente *lógica del presupuesto-puesto:* o lo que es lo mismo, construcción circular de un sistema, en el que el retorno y la coincidencia del punto de conclusión de la exposición con el inicial tienen por objetivo presentar el proceso de conocimento y de construcción de la verdad como un proceso sin sujeto, es decir, carente de intervenciones y manipulaciones subjetivistas del observador. Y sigue siendo Hegel quien nos habla de ello (ver las páginas de la *Wissenschaft der Logik* tituladas *Womit mub der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*), cuando precisamente sostiene que un presupuesto conceptual, que es indispensable para iniciar cualquier acto cognoscitivo, sólo demuestra ser verdadero cuando está planteado, producido, como resultado más objetivo y profundo, por todo el sistema de relaciones que debería explicar. Pero la limitación de ese grandísimo pensador reside en haber aplicado este nuevo método cognoscitivo y de construcción sistemática a toda la realidad, humana y no humana, sin límites ni de espacio ni de tiempo: es decir, en haber querido concebir una metafísica haberse quedado por lo tanto en el marco de la filosofía clásica y de sus categorías tradicionales y absolutas, como el espíritu, el ser, la nada y de ahí en adelante.

Marx, en cambio, en cuanto renuncia a hacer filosofía de la historia e intenta hacer sólo ciencia de la historia, contextualiza el método hegeliano exclusivamente en el análisis de la sociedad moderno-capitalista, y con esta limitación de fondo reinterpreta magistralmente el círculo del presupuesto-puesto según la soldadura del nexo teoría-praxis. La ciencia debe comenzar necesariamente (ver «Einleitung »de 1857 a los *Grundisse)* con una abstracción mental: es decir, a partir de una hipótesis que en un determinado campo de investigación seleccione unos factores eurísticos frente a otros. Sin embargo, ese principio abstracto —abstraído de todos los demás factores explicativos de los que prescinde— se convierte en verdadero, es decir, pasa de ser abstracción *mental* a ser *real,* únicamente cuando deja de ser generalización elaborada por la economía mental del investigador individual y se convierte en *praxis,* en forma de vida generalizada de un determinado grupo social: es decir, en modo y forma generalizada del trabajo vivo en una época histórico-económica determinada. Dicho nexo —de hipótesis mental a tesis real— es la estructura, volvemos a decirlo, que sostiene la construcción del primer libro de *El Capital:* o bien la demostración de que el trabajo abstracto, que es la sustancia del valor-trabajo, no es, como podría parecer al inicio de la exposición de *El Capital,* una asunción, una mera hipótesis de la abstracción mental de Marx —es decir, una deducción analítica de los trabajos concretos—, sino que es el resultado objetivo y colectivo de una praxis material: al menos no leyendo la teoría marxista del proceso de trabajo y de la asunción real de acuerdo con el paradigma humanista, tristemente celebrado, del desarrollo de las fuerzas productivas, si-

no haciéndolo según el punto de vista del dominio y del control por parte del *management* de la disponibilidad y del uso de la fuerza de trabajo.

En un pasaje en este sentido muy significativo Marx escribe en el tercer cuaderno de los *Grundrisse:* «El último punto sobre el que hay que llamar la atención en el trabajo, tal como éste se enfrenta al capital, es que el trabajo, en cuanto valor de uso que se enfrenta al dinero puesto como capital, no es éste ni aquel trabajo, sino *trabajo a secas*, trabajo abstracto; trabajo absolutamente indiferente a su *determinación* particular, pero capaz de toda determinación. [...] Esta relación económica —el carácter del que son soportes el capitalista y el obrero como los extremos de una relación de producción— se desarrolla de forma tanto más pura y adecuada cuanto más pierde el trabajo todo carácter artesanal; su destreza particular se convierte cada vez más en algo abstracto, indiferente, y ella misma se convierte más y más en una *actividad puramente abstracta*, puramente mecánica, por lo tanto, indiferente a su forma particular; actividad puramente *formal* o, lo que es lo mismo, puramente *material*, actividad en general indiferente a su forma. Aquí se muestra de nuevo cómo la determinación particular de la relación de producción, de la categoría —capital y trabajo en este caso—, sólo deviene verdadera con el desarrollo de un *modo material de producción* particular y de un estadio particular del desarrollo de las *fuerzas productivas* industriales. (Este punto tiene que ser desarrollado en general de forma particular más adelante, dentro de esta relación; puesto que está *colocado* ya aquí en la relación misma, mientras que en las determinaciones abstractas de valor de cambio, circulación, dinero, entra más que nada en nuestra reflexión subjetiva.)» [10]

Alguna conclusión

En mi opinión, el materialismo de Engels está muy alejado de esta lógica de la modernización, de esta interpretación de cómo se produce la unidad y la integración de la sociedad contemporánea a través de vectores de abstracción objetiva. Ciertamente el materialismo de Engels es muy avanzado respecto del sensismo iluminista y del sensismo de Feuerbach, porque concibe la materialidad humana no tanto como facultad receptivo-cognoscitiva sino esencialmente como praxis y transformación de la naturaleza. Y así no carece de significado que Engels haya publicado las marxianas *Tesis sobre Feuerbach* en el apéndice de su ensayo sobre Feuerbach, transformado en opúsculo. Porque precisamente es en este texto donde Marx precisa la superación del materialismo tradicional (que es esencialmente reivindicación de la primacía de la sensación sobre el intelecto en el aspecto cognoscitivo) en favor del materialismo histórico, que es esencialmente reivindicación de la primacía de la materia concebida como praxis.

---

[10] Ibídem, pp. 236 y 237.

Pero Engels considera la praxis fundamentalmente como dialéctica *sujeto-objeto* en la que no entrecruza con igual importancia una dialéctica *sujeto-sujeto*. En Engels el vector de la relación de trabajo hombre-naturaleza no se entrecruza y no se mide *intrínsecamente* con el vector de la relación (social) hombre-hombre.

No es casual que él siempre viera en el desarrollo de las fuerzas productivas —es decir, en la capacidad del sujeto humano de elaborar y producir cada vez mayor cantidad de bienes y de objetos— el hilo rojo de la continuidad y del desarrollo de la historia. Pero con ello legó a la posterior tradición, teórica y política, del movimiento comunista una aceptación demasiado desenfadada del desarrollo de la ciencia y de la tecnología como factor de progreso histórico. Una teoría de la evolución histórica basada en el crecimiento progresivo de las fuerzas productivas y en la *contradicción* que determinadas relaciones sociales suponen respecto de ese crecimiento en un cierto punto del desarrollo es, de hecho, en sustancia, una teoría sobre la neutralidad del progreso técnico. E implica una crítica de la economía política y una teoría de la transición al comunismo que no plantea como problema de fondo el estudio de las formas de organización técnica y del uso capitalista de la fuerza de trabajo en el ámbito de la producción y de la consiguiente subjetividad: considerando que los lugares decisivos de la lucha de clase están en otra parte, como en la distribución de la renta a través de las luchas salariales o en la esfera de la representación y del poder político. Mientras yo pienso, con el Marx de la dialéctica capitalista —concebida no como dialéctica de la negación de la negación sino como dialéctica de la disimulación y de la cosificación de lo abstracto en lo concreto— que la esencia de un proceso de transformación en sentido socialista consiste en la conciencia crítica que puede alcanzar el sujeto social, sometido al uso abstracto de su propia fuerza de trabajo, y más allá de falsos conocimientos, de su condición de realidad. Hay que decir en definitiva, y para concluir, que el materialismo dialéctico de Engels ha tenido el enorme mérito de reinvidicar que la evolución de la historia de las sociedades humanas ha de ser considerada siempre dentro del marco y de los límites que le impone la evolución de la historia natural, que es indudablemente condición ontológica y biológica de la primera. Y hoy nosotros, con nuestra sensibilidad ante los problemas de medio ambiente, no podemos sino apreciar todo el valor de esta reivindicación materialista, la de que la historia del hombre y la historia de la naturaleza están intrínsecamente relacionadas.

Pero no puede haber un monismo teórico, no puede haber una identidad y una homología estructural entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre. Porque en la historia de los hombres hay que considerar el peso del inconsciente, del inconsciente social y de su principio de integración que, en el caso de la sociedad capitalista, asume la segunda naturaleza y el dominio de una riqueza abstracta e impersonal. El materialismo de Engels queda condicionado por el empirismo, creo yo, precisamente porque no logra tocar ni centrar este plano problemático de la realidad.

LA PRESENCIA DE ENGELS EN LOS *CUADERNOS DE LA CÁRCEL*, DE GRAMSCI

Guido Liguori
Revista Crítica Marxista
Italia

Es sabido que en el marxismo italiano ha surgido una y otra vez una corriente de interpretación cuyas connotaciones más características consisten en subrayar la distinción entre Marx y Engels y en expresar un juicio sustancialmente negativo sobre la actividad teórica de este último.

No analizaré la cuestión en su conjunto. Me limitaré a señalar sólo un aspecto de esa tendencia interpretativa y concretamente el modo singular en que se llega a repudiar a Engels también mediante la aportación de algunos párrafos de los *Cuadernos de la cárcel*. Me refiero al libro de Lucio Colletti sobre *El marxismo y Hegel*. Colletti —quien, como es sabido, no puede ser definido como un intelectual «gramsciano» o de formación gramsciana—[1] cita a Gramsci para afirmar que «no hay que identificar a Engels con Marx»[2] y para recordar su opinión de que «el origen de muchos despropósitos contenidos en el Ensayo [de Bujarin] hay que buscarlo en el *Anti-Dühring*.»[3]

Es sólo uno de los ejemplos posibles. Sin embargo, sirve para recordar cómo, al menos en un determinado marxismo, que estuvo ampliamente extendido durante mucho tiempo y no sólo en Italia, cundió la idea de que no sólo existía una clara distinción entre Marx y Engels, sino también entre este último y Gramsci. Quisiera tratar de analizar aquí si esa interpretación de la relación Engels-Gramsci queda confirmada, y en qué medida, por la lectura de los *Cuadernos de la cárcel*, aunque limitándome a investigar cuánto y cómo Gramsci escribe sobre Engels.

Empecemos por decir que en los *Cuadernos* no faltan juicios que podríamos definir como «negativos» sobre Engels, que tienden a distinguir su elaboración de la de Marx y también a diversificar y redimensionar su validez. Desde este punto de vista, el punto de partida obligatorio es el importantísimo primer párrafo del *Cuaderno 4*, que aparece con el título general: «Apuntes de filosofía, materialismo e idealismo.» Escribe Gramsci:

---

[1] Sobre la formación marxista de Colletti y su relación con Gramsci ver su *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari, 1974, pp. 5 y ss.

[2] Colletti, L. *Il marxismo e Hegel* (sobre los *Quaderni filosofici* de Lenin, Laterza, Roma-Bari, 1976 (5) (primera edición 1969, pero para esta primera parte: 1958), p. 97.

[3] Ibidem, p. 110. Sobre las dos citas de Gramsci volveremos más adelante.

> «Si se quiere estudiar una concepción del mundo que nunca fue expuesta sistemáticamente por el autor-pensador [...] hay que seguir, ante todo, el proceso de evolución intelectual del pensador, para reconstruirlo de acuerdo con los elementos consolidados como estables y permanentes, es decir, que han sido realmente asumidos por el autor como pensamiento propio, distinto y superior al "material" estudiado previamente y por el que él pudiera haber sentido simpatía en determinados momentos [...] . Esta advertencia resulta esencial cuando se trata de un pensador no sistemático, cuando se trata de una personalidad en la que la actividad teórica y la actividad práctica se hallan indisolublemente entrelazadas, es decir, cuando se trata de un intelecto en constante creación y en perpetuo movimiento [...]. La búsqueda del *leit-motiv*, del ritmo del pensamiento, más importante que las distintas citas destacadas» (Q. 4, 1, 419).[4]

Prescindamos de las sugerencias que contiene este fragmento si se aplica a la obra de su propio autor. Está claro que Gramsci está abordando aquí el núcleo del estudio de Marx y la enucleación de su *filosofía*, proponiendo casi, podríamos decir con Althusser, una «lectura *sintomática*», es decir, tendente a captar un pensamiento que no siempre está explicitado, que está sumergido, entremezclado con material espúreo. El trabajo de Gramsci sobre la filosofía de Marx parte, por lo tanto, de la asunción de la no organicidad y de la no sistematicidad del pensamiento filosófico de este último (lo cual se contrapone implícitamente, por lo tanto, con la voluntad engelsiana de sistematicidad, llevada especialmente a cabo en el *Anti-Dühring*, sobre el que volveremos más adelante).

Gramsci añade enseguida: «Entre las obras del mismo autor, hay que distinguir las que concluyó y publicó de las quedaron inéditas, porque no fueron terminadas.» Respecto de la obra de Marx especifica que hay que distinguir las obras que fueron «publicadas bajo la directa responsabilidad del autor» de aquellas que fueron publicadas «por otros tras su muerte», para cuyo estudio habría que disponer del «texto diplomático», del original no reelaborado por el revisor.

Ya estos mismos apuntes metodológicos permiten plantear la hipótesis de que existe una cierta «suspicacia» hacia Engels por parte de Gramsci. Él mismo explicita el problema en esa misma nota:

> «En el estudio de un pensador original y personal, sólo intervienen en segunda instancia las aportaciones de otras personas a sus documentos.

---

[4] Las referencias a Gramsci, A. *Quaderni del carcere*, edición crítica a cargo de Valentino Gerratana, Einaudi, Turín, 1975, aparecen directamente en el texto si siguen una cita, en las notas si indican una referencia sin cita. En ellas el número del *Cuaderno* va precedido por la letra Q. y seguido del número del párrafo y, en general, del número de la página. En el caso del *Cuaderno 10*, el número romano I o II indicará la primera o la segunda parte en que está dividido el cuaderno. Las referencias al aparato crítico de los *Cuadernos*, recogidos en el IV volumen de la edición crítica, serán recogidos en las notas, con la inicial Q., IV, seguida del número de la página.

> En el caso de Marx, quien claramente lo hace es Engels. Naturalmente no hay que infravalorar la aportación de Engels, pero tampoco hay que identificar a Engels con Marx, no se puede creer que todo aquello que Engels atribuye a Marx es auténtico en términos absolutos. Es cierto que Engels dio prueba de un desinterés, incluso de una carencia total de vanidad personal que puede considerarse única en la historia de la literatura: no se puede poner mínimamente en duda su absoluta lealtad personal. Pero el hecho cierto es que Engels no es Marx, y que si se quiere conocer Marx hay que buscarlo *concretamente* en sus auténticas obras, publicadas bajo su directa [responsabilidad]» (Q. 4, 1, 420).[5]

Por lo tanto no hay que infravalorar la contribución de Engels, pero tampoco se puede atribuir a Marx lo que Engels escribió. Es más, en el texto C (en su segunda redacción) del *Cuaderno 16*, en el que bajo el título «Questioni di método» se retoma, sin otras modificaciones sustanciales,[6] el párrafo que hasta ahora hemos considerado, Gramsci añadirá que «la afirmación del uno o del otro sobre su acuerdo mutuo sólo vale para el argumento del que se trate. También el hecho de que uno escribiera algún capítulo para el libro escrito por el otro [parece que se hace referencia precisamente al *Anti-Dühring* de Engels] no es un razón perentoria para que todo el libro sea considerado como el resultado de un perfecto acuerdo» (Q. 16, 2, 1843).

La valoración de Gramsci se encuadra en una corriente de interpretación que él tiene muy presente y que explicita, pero de la que de alguna manera se aparta más de lo que pueda parecer a través de una primera lectura. En la nota del *Cuaderno 4* que estamos analizando, efectivamente, Gramsci continúa citando tanto el libro de Rodolfo Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels* (1912), como un juicio despreciativo de Sorel (contenido en una carta a Croce)[7] según el cual no valdría la pena estudiar a Engels, teniendo en cuenta su presunta «escasa capacidad de pensamiento original». Gramsci reconoce la necesidad de investigar las diferencias entre Marx y Engels y lamenta que, a nivel científico, esto no haya sido hecho más que por Mondolfo. Por ello el libro de este último le parece «muy útil», pero, añade Gramsci, «al margen de su valor intrínseco, que ahora no recuerdo». Sabemos que estando en

---

[5] En la edición crítica de los *Cuadernos* aparece la palabra «personalidad» en lugar de «responsabilidad». Se trata de un lapsus evidente de Gramsci, que él mantiene en la reescritura de la nota (texto C), donde sin embargo los editores intervienen correctamente (Q. 16, 2, 1843-1844), modificando el texto y dando cuenta de ello al lector. Igual modificación hay que aportar en el texto A (primera versión) que se analiza aquí.

[6] Salvo la terminológico-conceptual por la que Marx y Engels se convierten en «los dos fundadores de la filosofía de la praxis». En cuanto a la problematización de la transformación, en los *Cuadernos*, del marxismo en filosofía de la praxis, ver Guiberto, M. «La fabbrica dei Quaderni», en torno a *Filosofia e politica del Novecento italiano. Da Labriola a «Società»*, De Donato, Bari, 1982, pp. 272 y ss.

[7] Sobre el libro de Mondolfo y la carta de Sorel a Croce ver C. IV, 2624.

la cárcel Gramsci solicitó el texto de Mondolfo en 1929 y en 1932,[8] pero que no lo consiguió.[9] (El fragmento sobre el que nos hemos detenido corresponde a los primeros meses de 1930,[10] mientras la «reescritura» del mismo en su segunda versión, en el *Cuaderno 16*, es de 1933.) Por lo tanto, parece que Gramsci no se pronuncia respecto al libro de Mondolfo, porque además no le fue posible controlar las tesis del mismo mediante una nueva lectura. Y, por otra parte, no concuerda con el juicio de Sorel antes citado, ya que, en clara contraposición con este último, afirma explícitamente que «no conviene infravalorar la aportación de Engels».

El segundo lugar en el que es posible encontrar en los *Cuadernos* un juicio negativo sobre Engels es un párrafo de la nota del *Cuaderno 11* titulada «La objetividad del mundo exterior». En ella, tras haber analizado críticamente las posiciones de Luckács, interpretando su idealismo como una forma de reacción ante «las teorías barrocas del *Ensayo popular*» de Bucharin, Gramsci escribe:

> «Es cierto que en Engels (*Anti-Dühring)* hay muchos puntos que pueden llevar a las desviaciones del *Ensayo*. Pero se olvida que Engels, a pesar de haber trabajado durante mucho tiempo en ello, dejó escasos materiales sobre la obra prometida para demostrar la dialéctica ley cósmica y se exagera al afirmar la identidad de pensamiento entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis» (Q. 11, 34, 1499).

Como ha señalado Valentino Gerratana, para Gramsci «no carece de significado el hecho de que Engels no se haya decidido nunca a dar una forma definida a los materiales fragmentarios recogidos para el trabajo sobre la *Dialéctica de la naturaleza* que iba a desarrollar uno de los temas centrales del *Anti-Dürhing*».[11] Es decir, que cuando considera negativamente las tendencias «metafísicas» presentes en la elaboración de Engels, Gramsci está señalando que éstas no han alcanzado los resultados hipotéticamente planteados, insinuando la duda de que el fracaso en el intento de ofrecer una demostración plena de cómo las leyes de la dialéctica alcanzan también al mundo natural se debía a un replanteamiento que había hecho el propio Engels, que se había bloqueado en el proceso de elaboración de su obra porque no había podido demostrar sus premisas de partida. Es esto, dice Gramsci, lo «que se olvida»: Bucharin prosigue por ese camino que de alguna manera el propio Engels ya había considerado como intransitable.

En un texto B (es decir, de version única) del *Cuaderno 15*, titulado «Introducción al estudio de la filosofía», encontramos otro fragmento crítico hacia el *Anti-Dühring*, una vez más en relación con el *Manual* de Bucharin:

---

[8] Ver Gramsci, A. *Lettere dal carcere*, nueva edición a cargo de Capriglione, S. y Fubini, E., Einaudi, Turín, 1965, pp. 264 y 603 (cartas a Tania de 30 de marzo de 1929 y de 11 de abril de 1932).

[9] Ver C. IV, 2624.

[10] Ver C. IV, 2383-2384.

> «El origen de muchos despropósitos incluidos en el *Ensayo* hay que buscarlo en el *Anti-Dühring* y en el intento, excesivamente externo y formal, de elaborar un sistema de conceptos en torno al núcleo originario de la filosofía de la praxis, que satisfaciera la exigencia escolástica de totalidad» (Q. 15, 31, 1786).

Aquí resulta evidente la toma de distancia de Gramsci respecto de Engels. Ésta se enmarca en una desconfianza más general hacia su «necesidad escolástica de totalidad», de sistematicidad, que Gramsci, como ya veíamos en el *Cuaderno 4*, no ve ciertamente en Marx; y que, además le es profundamente ajena, por cuanto podemos deducir leyendo los *Cuadernos*.

Ciertamente no es casual que este último fragmento gramsciano que hemos examinado, al igual que el anterior (Q. 11, 34), no haya sido incluido en la primera edición temática de los *Cuadernos*, a cargo de Togliatti y Platone. Probablemente el «cuidado» que tienen con Engels podía obedecer en realidad a la intención de no herir la susceptibilidad de los soviéticos, cuyo *diamat* tenía en el *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la naturaleza* dos importantes puntos de referencia.[12] Lo cual no invalida —conviene subrayarlo— el sentido y la importancia de la operación cultural realizada por Togliatti con la publicación de los *Cuadernos*, la cual permitió al marxismo italiano posterior a la Segunda Guerra Mundial desengancharse del marxismo-leninismo soviético y contribuyó de manera decisiva a sentar las bases de esa positiva *diversidad* del Partido Comunista Italiano.[13]

Sin embargo, si nos detuviéramos en este punto, la opinión propia de gran parte del marxismo «occidental» en general e «italiano» en particular podría incluso parecer confirmada: por una parte aquello que tantos intérpretes entendieron como el «hegelianismo-marxismo» de Gramsci y, por otra, el marxismo positivista y determinista de Engels, del que se nutrieron los teóricos y los dirigentes más ilustres de la Segunda Internacional.[14]

Dejando claro que Gramsci planteó en los *Cuadernos* una oposición radical a las versiones del marxismo que habían partido del positivismo y de las que el *Manual* de Bucharin era el último fruto, será interesante analizar cómo en muchos pasajes de los propios *Cuadernos* Gramsci se remite precisamente a Engels y utiliza muchos y no secundarios argumentos de éste para defender su propia batalla y para apuntalar su reconocimiento teórico-filosófico hacia él.

---

[12] Ver LABICA, G. *Dopo il marxismo-leninismo (tra ieri e domani)* (1984), Edizioni Associate, Roma, 1991, pp. 151 y ss.

[13] Sobre esto me permito remitir a mi trabajo «Tradizione e identitá di partito in Togliatti interprete di Gramsci», en *Critica Marxista*, n.º 3-4, 1988.

[14] Kautsky escribió lo siguiente: «Si he de juzgar el *Anti-Dühring* por la influencia que ha ejercido sobre mí, ningún otro libro ha contribuido tanto a mi comprensión del marxismo» (ENGELS, F. *Briefwechsel mit K. Kautsky*, Viena, 1955, p. 4, 77, cit. en STEDMAN JONES, G. «Ritratto di Engels», en *Storia del marxismo. I. Il marxismo al tempo di Marx*, Einaudi, Turín, 1978, p. 320).

Ante todo hay que señalar que Gramsci debe a Engels una fórmula destinada a dejar su impronta, la del *Anti-Croce*. Escribe Gramsci en el *Cuaderno 8*, aún bajo el título «Introducción al estudio de la filosofía»:

> «Hay que revisar y criticar todas las teorías historicistas de carácter especulativo. Desde este punto de vista habría que escribir un nuevo *Anti-Dühring*, que podría ser un *Anti-Croce*, ya que en el libro se podrían resumir no sólo la polémica contra la filosofía especulativa, sino también, implícitamente, contra el positivismo y las teorías mecanicistas, que perturban la filosofía de la praxis» (Q. 8, 235, 1088).[15]

La idea de un «Anti-Croce» le viene probablemente a Gramsci de Antonio Labriola, que en su *Discorrendo di socialismo e filosofia* afirmaba lo siguiente: «Por desgracia, toda nación tiene sus propios *Dühring*. Un Engels de otra nación habría escrito o escribiría muchos *anti-quién sabe qué*.» Para Labriola, hay que tomar ejemplo del libro de Engels para escribir «los demás *anti-x* necesarios para combatir cualquier otra cosa que perturbe o invalide el socialismo».[16]

Con la indicación de «Anti-Croce» Gramsci delinea un doble frente teórico. Que va, por una parte, contra el historicismo especulativo y por otra contra el positivismo y el mecanicismo, que contaminan y deterioran la propia filosofía de la praxis, o bien que «perturban e invalidan el socialismo», según las palabras de Labriola.

La referencia al *Anti-Croce* se repite en un texto B del *Cuaderno 10*, del que recogemos también un aprecio indirecto por el libro de Engels. Gramsci escribe:

> «Un trabajo de ese tipo, un *Anti-Croce* que en el ambiente cultural moderno pudiera tener el significado y la importancia que ha tenido el *Anti-Dühring* para la generación anterior a la guerra mundial, merecería que todo un grupo de hombres le dedicaran diez años de trabajo» (Q. 10, Y, 11, 1234).

En esta formulación, el libro de Engels aparece —como ya les había sucedido a muchos marxistas de la Segunda y de la Tercera Internacional— como una obra fundamental para la reafirmación del marxismo contra las desviaciones, tanto las neoidealistas como las deterministas del tipo de la de Dühring o Bucharin. El esquema de la relación Gramsci-Engels, y en particular Gramsci-*Anti-Dühring*, se complica. Tratemos de entender por qué, analizando en concreto las referencias que Gramsci hace al libro de Engels.

Una primera referencia positiva al *Anti-Dühring* aparece ya en el *Cuaderno 1*, en la propia nota 153, donde por primera vez aparece el *Materialismo histórico* o *Manual popular de sociología* de Bucharin. En relación a este último, Gramsci recuerda «la justísima observación de Engels de que también los "modos" de pensar son elementos adquiridos y no innatos, cuya posesión se corresponde con una cualificación profesional». (Q. 1, 153, 135).

La observación está en el Prefacio de 1885 al *Anti-Dühring*. El mismo fragmento se retoma en el *Cuaderno 4*, párrafo 18, donde se aclara que Gramsci, al no disponer del original, cita en realidad una paráfrasis que de Engels hace Benedetto Croce en *Materialismo histórico y economía marxista*. La frase de Croce recogida por Gramsci es la siguiente: «Engels ha dicho [...] que el arte de operar con conceptos no es algo innato o algo dado en la consciencia común, sino que es un trabajo técnico del pensamiento, que tiene una larga historia, ni más ni menos larga que la de la investigación experimental de las ciencias naturales.» [17] La frase de Engels suena algo distinta: «El arte de operar con conceptos no es innato, ni tampoco está dado sin más con la corriente consciencia cotidiana, sino que exige verdadero pensamiento, el cual tiene a su vez una larga historia de experiencia.» [18] Como se puede observar, falta en Engels la expresión «trabajo técnico del pensamiento».

Sin embargo, no quisiera llamar aquí la atención sobre este aspecto, sino sobre el hecho de que Gramsci —repitiendo varias veces en los *Cuadernos* la cita o la referencia a la expresión de Engels en cuestión,[19] y relacionándola con la pregunta de qué parte de la lógica formal[20] puede sobrevivir en el materialismo histórico— trata de suscitar la cuestión central de la necesidad de una nueva cultura y de una nueva clase intelectual distinta y opuesta al «bloque intelectual tradicional».[21]

Retomando en el *Cuaderno 16* la nota del *Cuaderno 1* del que partíamos, aunque sin citar a Engels, Gramsci vuelve la recordar «la acertadísima obser-

---

[17] Croce, B. *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900), Laterza, Bari, 1968, p. 30.

[18] Engels, F. *Anti-Dühring*, versión española de Sacristán, M., Editorial Grijalbo, México, 1964, p. XXXVIII.

[19] Además de en el Q. 1, 153, 135 (*Conversazione e cultura*) y en el respectivo texto C en Q. 16, 21, 1892 (*Oratoria, conversazione, cultura*), y además del C. 4, 18, 439 (*La tecnica del pensare*) y en el correspondiente texto C C. 11, 44, 1462 (mismo título), Gramsci hace referencia a este pasaje de Engels en Q. 7, 5, 856 (*Il «Saggio popolare», la scienza e gli strumenti della scienza*) y en el correspondiente texto C. en C. 11, 21, 1420 (*La scienza e gli strumenti scientifici*).

[20] «Para mí no se trata de la mayor o menor originalidad de la afirmación de Engels, sino de su importancia y del lugar que ocupa en el materialismo histórico. Creo que hay que remitirse a esa afirmación para entender lo que quiere decir Engels cuando escribe que después de Marx lo que queda de la vieja filosofía es, entre otras cosas, la lógica formal» (Q. 4, 18, 439).

[21] No se trata por lo tanto de una simple rehabilitación de la lógica formal. Es más, ha sido señalado justamente que probablemente Gramsci también en el *Anti-Dühring* apreciara su defensa de la categoría de contradicción objetiva (ver Losurdo, D. «Gramsci, Gentile, Marx e la filosofía de la prassi», en *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, a cargo de Biagio Muscatello, Editori Riuniti, Roma, 1990, p. 96)

vación de que también las formas de pensar son elementos adquiridos y no innatos», añadiendo luego:

> «El estudio de la "vieja lógica formal" ha caído ya en descrédito, y en parte con razón. Sin embargo, el problema del aprendizaje de la lógica formal en cuanto método que sirve para controlar la oratoria facilona se presenta en cuanto se plantea la cuestión fundamental de crear una nueva cultura sobre una base social nueva, que carece de las tradiciones de la vieja clase de los intelectuales» (Q. 16, 21, 1892).

He aquí por qué la llamada a la cuestión engelsiana de la «técnica del pensar» reaparece en varias ocasiones en Gramsci ligada al análisis del *Manual* de Bucharin: porque el público al que éste se dirige, la «nueva clase» que está tratando de formar a sus propios intelectuales, a falta de ese «aprendizaje de la lógica» que los intelectuales burgueses hacen naturalmente, está indefenso ante la ruda retórica oratoria del *Ensayo* de Bucharin. Eso vale sobre todo para los «obreros de ciudad», que Gramsci compara con los antiguos griegos que se dejaban «deslumbrar por sofismas» y por «argumentos de apariencia brillante que tapan momentáneamente la boca al adversario y dejan asombrado al que escucha» (Q. 16, 21, 1889).

Un segundo tema, aún más relevante, en el que Gramsci saca a colación el *Anti-Dühring* es el de la objetividad de lo real. El citado fragmento de Engels, sacado del capítulo IV de la primera sección, es el siguiente: «La real unidad del mundo estriba en su materialidad, y ésta queda probada [...] por un largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de la ciencia de la naturaleza.»[22] Entre las distintas notas en las que Gramsci cita o menciona este fragmento,[23] me parece que la más explícita en lo que se refiere a nuestro planteamiento es la nota 17 del *Cuaderno 11*, titulada «La así llamada realidad del mundo exterior», en la que a partir del Congreso de historia de las ciencias que se celebró en Londres en junio-julio de 1931 y de la intervención que tuvo allí Bucharin, Gramsci escribe:

> «La observación que hay que hacer sobre el *Ensayo popular* es que presenta la concepción subjetivista tal y como aparece a través de la crítica del sentido común y que recoge la concepción de la realidad objetiva del mundo exterior en su forma más trivial y acrítica.»

---

[22] ENGELS, F. *Anti-Dühring*, cit., pp. 30-31. El párrafo es citado por Gramsci con suficiente exactitud. Puesto que como se ha dicho, no parece que Gramsci tuviera el libro en la cárcel, esta cita también ha de ser indirecta, es decir, tomada de otra fuente, pero ésta no ha sido identificada.

[23] Ver Q. 4, 47, 473 (*L'oggettività del reale*), texto A retomado en el Q. 11, 34, 1448 (*La oggettività del mondo esterno*); Q. 7, 47, 894 (*Sul «Saggio popolare»*), texto A retomado en Q. 11, 20, 1418 (*Oggettività e realtà del mondo esterno*); Q 11, 17, 1411 (*La così detta «realtà del mondo esterno»*), texto C.

Más adelante, en la misma nota, Gramsci se pregunta:

> «¿Es que puede existir una objetividad extra-histórica y extra-humana? ¿Pero quién puede juzgar tal objetividad? ¿Quién puede ponerse de parte de esta especie de "punto de vista del cosmos en sí" y qué significaría dicho punto de vista?»

Al negar, polemizando con el positivismo, el dualismo hombre-naturaleza, Gramsci cita en este punto el *Anti-Dühring* y escribe:

> «La formulación de Engels de que "la unidad del mundo estriba en su materialidad, y ésta queda probada por un largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias de la naturaleza" contiene precisamente el germen de la concepción correcta, puesto que se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva. Objetivo significa siempre "humanamente objetivo"...» (Q. 11, 17, 1415-1416).

Apoyándose por tanto en Engels, Gramsci se coloca en una posición ciertamente alejada de la imperante, pero hoy podemos captar también su modernidad, pensando, por ejemplo, en un autor como Thomas Kuhn y en su escuela epistemológica.[24]

Es interesante señalar que en otro de los párrafos en que se remite a este mismo fragmento de Engels, Gramsci polemiza también con Lukacs, quien por el contrario es reo de haber caído en una forma de idealismo, puesto que afirma que «se puede hablar de dialéctica sólo para la historia de los hombres pero no para la de la naturaleza» (Q. 11, 34, 1449). Se evoca así también la otra obra de Engels particularmente controvertida, a la que ya se había aludido, la *Dialéctica de la naturaleza*, publicada por primera vez en ruso y alemán en 1925, y por tanto probablemente no conocida directamente por Gramsci, pero en realidad iniciada en 1858 y que, aunque indirectamente, el propio Engels había mencionado en varias ocasiones, incluso en el *Prefacio* a la segunda edición del *Anti-Dühring*.[25]

Uno de los temas centrales de la *Dialéctica de la naturaleza*, la dialéctica calidad-cantidad, está presente también en la primera sección del *Anti-Dühring:* a él se dedica el capítulo XII. Sobre este tema Gramsci vuelve en repetidas ocasiones. Por ejemplo, en el *Cuaderno 4* escribe:

---

[24] Ver para estos temas la obra de BOOTHMAN, D. «Scienza e traducibilitá nei "Quaderni" di Gramsci», en *Crítica Marxista*, n.º 2, 1995.

[25] Engels escribe: «En toda esta recapitulación mía de la matemática y de las ciencias de la naturaleza se trataba, naturalmente, de convencerme también en el detalle —pues en líneas generales no tenía duda al respecto— de que en la naturaleza rigen las mismas leyes dialécticas del movimiento, en el confuso seno de las innumerables modificaciones, que dominan también en la historia la aparente casualidad de los acontecimientos» (ENGELS, F. *Anti-Dühring*, versión española de SACRISTAN, M., Edit. Grijalbo, México, 1964, prólogo a la segunda edición, p. XXXV).

> «En el *Ensayo popular* se dice [...] que toda sociedad es algo más que la mera suma de sus componentes. La observación debería haber sido relacionado con otra afirmación de Engels: la de que la cantidad se convierte en calidad» (Q. 4, 32, 451).[26]

Incluso respecto a este punto, el referente polémico de Gramsci sigue siendo, sobre todo, Bucharin, cuyo pensamiento es, para el autor de los *Cuadernos*, mecanicista, evolucionista, *no dialéctico*.[27] Por el contrario, la referencia a Engels evidencia uno de los momentos de mayor revalorización de la dialéctica hegeliana.

Una ultima referencia de Gramsci al *Anti-Dühring* es la relativa al paso «desde el reino de la necesidad al reino de la libertad».[28] También en este caso la cita se repite,[29] y además ligándola a la tesis gramsciana de la transitoriedad del propio marxismo, entendido como «historicismo absoluto». Gramsci escribe:

> «Como filosofía, el materialismo histórico afirma teóricamente que toda "verdad" que se cree eterna y absoluta tiene un origen práctico y ha representado o representa un valor provisional. Pero lo difícil es hacer comprender "prácticamente" esta interpretación en lo que se refiere al materialismo histórico mismo. Esta interpretación es soslayada por Engels cuando habla de pasar del reino de la necesidad al reino de la libertad» (Q. 4, 40, 465).

Por lo tanto, el día de mañana, acabada ya la «prehistoria de la humanidad», se podrá plantear la hipótesis de una sociedad sin contradicciones que, en consecuencia, hará innecesario el materialismo histórico, la teoría que para Gramsci representa el grado más alto de conciencia de estas contradicciones.

Desgraciadamente, el paso al «reino de la libertad» es uno de los rasgos del marxismo más alejados de nuestra experiencia y de nuestra capacidad imaginativa, también porque de alguna manera asemeja a ese «fin de la historia» que los modernos apologistas del capitalismo pintan de manera muy distinta. Se piense lo que se piense al respecto, queda el hecho de que también sobre este punto Gramsci se sitúa de lleno en el surco de la tradición marxista (lo cual a veces se tiende a olvidar) y cita a Engels para confirmar su razonamiento.

---

[26] Texto A titulado *Il «Saggio popolare»*, retomado (sin explícita referencia a Engels) en Q. 11, 32, 1446 (Quantità e qualità).

[27] Ver para estos temas Bobbio, N. «Gramsci e la dialettica» (1958), en id. *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milán, 1990.

[28] Engels, F. *Anti-Dühring*, cit., p.280. La expresión de Engels está también en *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, opúsculo extraído del *Anti-Dühring*.

[29] Ver Q. 4, 40, 465-466 (*Filosofia e ideologia*) y Q. 4, 45, 471 (*Struttura e superstruttura*), textos A ambos retomados en Q. 11, 62, 1487; Q. 15, 28, 1783 (*Storia delle classi subalterne*); Q. 8, 190, 1056 (*Concetto di Stato*).

Pero en los *Cuadernos de la cárcel*, la referencia a Engels no se limita al *Anti-Dühring*. Se citan también concretamente dos cartas del pensador alemán, de 1890 y de 1894. Se refieren a la relación estructura-superestructura, que Gramsci define como «el problema crucial del materialismo histórico» (Q. 4, 38, 455). Escribe Gramsci que hay que recordar:

> «La afirmación de Engels de que sólo en "última instancia" la economía es el resorte de la historia (recogida en dos cartas sobre la filosofía de la praxis que también están publicadas en italiano) hay que relacionarla directamente con el pasaje del prefacio de la *Crítica de la economía política*, donde se dice que es en el terreno de las ideologías en el que los hombres toman conciencia de los conflictos que se producen en el mundo económico» (Q. 13, 18, 1589).

Las cartas de Engels a las que Gramsci hace referencia[30] en repetidas ocasiones, publicadas en la revista *Der Sozialistiche Akademiker* y citadas también por Croce,[31] son las dirigidas respectivamente a Joseph Bloch el 21 de septiembre de 1890[32] y a W. Borgius[33] (y no a Heinz Starkenburg, como se creyó durante muchos tiempo)[34] el 25 de enero de 1894.[35] En ellas Engels critica las interpretaciones mecanicistas y economicistas a que el marxismo había dado vida, planteando también una valiente autocrítica: «El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que señalar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de espacio, tiempo y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones.»[36] Y así pudo suceder que desde la convicción inicial según la cual «en la historia, la producción y reproducción de la vida real es el factor que *en última instancia* determina la vida real» se había pasado a creer que el momen-

---

[30] Ver Q. 4, 26, 445 (*Il «Saggio popolare» y la «causa última»*), texto A retomado en Q. 11, 31, 1445 (*La causa última*); Q. 4, 38, 462 (*Rapporti tra struttura e sovrastruttura*), texto A retomado en Q. 13, 18, 1592); Q. 8, 214, 1071 (*«Saggio popolare». Spunti di estetica e di critica letteraria*); Q. 11, 25, 1428 (*Riduzione della filosofia della praxis a una sociologia*).

[31] Ver CROCE, B. Ob. cit., p. 11.

[32] Ver *Engels a Joseph Bloch en Koenisberg*, en *Obras de Marx y Engels (OME)*, Editorial Ayuso, Madrid, 1975, tomo II, pp. 492-495.

[33] Ver *Engels a W. Borgius a Breslavia*, en *Karl Marx-Friedrich Engels, Opere*, vol. L: Lettere gennaio 1893-luglio 1895, Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 227.

[34] Ver IBÍDEM, p. 586

[35] En cuanto al argumento que nos interesa, en los *Cuadernos* y también en las *Cartas de la cárcel* (cit., p. 860), Gramsci asimismo hace referencia a una carta análoga: la de *Engels a Conrad Schmidt en Berlín*, del 5 de agosto de 1890 (en *Obras de Marx y Engels*, cit.), en la que se señala que «la concepción materialista de la historia también tiene ahora muchos amigos de ésos, para los cuales no es más que un pretexto para no estudiar la historia» (IDEM, p. 491).

[36] Ver *Engels a Joseph Bloch a Koenisberg*, cit., p. 492.

to económico era el «*único* determinante», lo cual, afirmaba Engels, convertía ese principio «en una frase insignificante, abstracta y absurda».[37] Para Engels, en realidad «es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores (económicos, políticos, jurídicos, filosóficos, religiosos) en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades, acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico».[38]

No resulta difícil ver que el antideterminista Gramsci está próximo a estas afirmaciones de Engels en su batalla contra Bucharin y contra buena parte del marxismo de la Segunda Internacional. Este fragmento de Engels es absolutamente fundamental en los *Cuadernos* y no es casual que Gramsci lo relacione con el *Prefacio* del 59 a la *Crítica de la Economía política*, el texto de Marx en base al cual Gramsci, con una lectura personal y reveladora, construye su discurso filosófico sobre el marxismo.

Hay muchos otros fragmentos en los que Gramsci recurre a párrafos sacados de las obras de Engels, que a menudo cita para apoyar su razonamiento crítico sobre las tesis de Bucharin e incluso de Croce, y en base a los argumentos más dispares: desde el significado de «científico» (en su polémica con Turati)[39] hasta las cuestiones referentes al arte y la literatura, en especial a Balzac;[40] desde la relación entre la crítica de la economía política y las teorías económicas «burguesas»[41] hasta las características de la «revolución italiana»,[42] y así en adelante.

Gramsci hace referencia en varias ocasiones a otra obra de Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. A este escrito hace referencia tanto en relación a la proposición hegeliana de que «todo aquello que es racional es real»,[43] en polémica con el *Ensayo popular*, como respecto a la relación entre teoría y praxis,[44] polemizando con Croce, o respecto al siguiente problema que representa la tesis del movimiento obrero alemán como «heredero de la filosofía clásica alemana».[45]

Obviamente no es posible detenerse aquí sobre todos estos argumentos. Queda la impresión de que el recurso a Engels por parte de Gramsci no está filtrado por una preocupación general que le hubiera suscitado un autor que considerase «no fiable». No hay en Gramsci actitud unilateral o maniquea al-

---

[37] IBÍDEM, p. 492.

[38] IBÍDEM, p. 493.

[39] Ver. Q. 6, 180, 826 (*Nozioni enciclopediche. «Scientifico». Che cosa é «scientifico»*).

[40] Ver Q. 8, 230, 1085 (*La religione, il lotto e l'oppio dei popoli*); Q. 11, 19, 1417 (*Sull'arte*); Q. 14, 41, 1697 (*Balzac*).

[41] Ver Q. 10, II, 10, 1257.

[42] Ver Q. 9, 97, 1160 (*Marx-Engels e l'Italia*); Q. 11, 44, 1804 (*Risorgimento italiano*); Q. 16, 1884 (*I fondatori della filosofia della praxis e l'Italia*).

[43] Ver Q. 8, 219, 1079 (*«Saggio popolare». Residui di metafisica*); Q. 11, 18, 1416 (*Giudizio sulle filosofie passate*).

[44] Ver Q. 10, II, 31, 1269 (*Punti di riferimento per un saggio sul Croce*).

[45] Ver Q. 10, II, 10, 1248 y Q. 11, 49, 1471.

guna hacia Engels, como a veces ha podido hacer creer una determinada lectura apresurada, basada en la contraposición entre «marxismo occidental» y marxismo economicista y determinista.

Para Gramsci, Engels es uno de los «fundadores de la filosofía de la praxis», como él mismo manifiesta en repetidas ocasiones, y en sus obras, como he tratado aquí de demostrar, se recurre profusamente a Engels, sobre todo en su polémica contra Bucharin, es decir, contra una concepción escolástica y reduccionista del marxismo.

Sigue siendo cierto que, como se ha demostrado, Gramsci también hace caer sobre Engels una sombra no poco importante, la que se deriva de la hipótesis según la cual «en el origen de muchos despropósitos contenidos en el *Ensayo*» estaría el *Anti-Dühring*. Pero en este sentido, la contradicción, más que en Gramsci, hay que buscarla en el libro de Engels. De hecho, por una parte éste critica el enciclopedismo de Dühring, por otra termina por seguirle en su mismo terreno;[46] por una parte, en el *Prefacio*, se preocupa de advertir «que este escrito no puede tener la finalidad de oponer al "sistema" de Dühring otro sistema»,[47] y por otra da vida a una obra que fue entendida precisamente como la propuesta de un sistema completo. Es a esta incongruencia de Engels a la que Gramsci dirige su crítica y en base a ella plantea su exigencia de que no se confunda el pensamiento de Marx con el de su amigo y compañero de estudios y de lucha.

Por lo demás, al negar la negación que había hecho Dühring de Hegel, Engels «rehabilitaba» al filósofo de Stuttgart, con el que, como se sabe, Gramsci plantea en la cárcel una provechosa confrontación. De hecho, frente a la creciente marea del positivismo, Engels y Marx coincidían plenamente sobre la necesidad de defender a Hegel de quienes pretendían tratarle como un «perro muerto».[48]

En definitiva, para Gramsci Engels sigue siendo uno de los dos «fundadores de la filosofía de la praxis», y el hecho de que esta expresión no responda sólo a mera repetición de una fórmula retórica ya consolidada en la historia del movimiento obrero queda demostrado por el recurso que Gramsci hace a los escritos de Engels en algunas cuestiones cruciales de su elaboración.

Prescindo aquí de profundizar de otro tema de gran interés: la compleja relación que existe entre la elaboración gramsciana sobre el paso de la «guerra de maniobras» a la «guerra de posiciones» y la indicación de Engels —contenida en la *Introducción* de 1895 a *Las luchas de clases en Francia* de Marx— de que el ejército proletario debía dejar de proponerse «alcanzar la victoria con *una* única gran batalla», y en cambio debía «avanzar, lentamente, de posición en posición, con una lucha dura y tenaz», puesto que era imposible «en

[46] Ver Gerratana, V. Ob. cit. p. XX

[47] Engels, F. *Anti Dühring*, cit. (p. XXX).

[48] Ver, por ejemplo, la carta *Marx a Engels a Manchester*, del 7 de julio de 1866, en Marx, K.-Engels, F. *Opere*, vol. XLII: *Lettere ottobre 1865 dicembre 1866*, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 257.

1848 conquistar la transformación social simplemente por sorpresa».[49] (Digo que la cuestión es compleja porque este pasaje de Engels fue interpretado en clave gradualista y reformista, mientras que en mi opinión la «guerra de posiciones» de Gramsci tiene significados distintos, al menos parcialmente.)

En todo caso, no se trata de inventar una sintonía particular entre Engels y Gramsci. Pero sigue siendo cierto que hay que evitar sacar juicios simplistas en base a la consideración que a Gramsci pueda merecerle Engels, porque para el autor de los *Cuadernos* éste, como recordábamos, no fue sólo alguien que dio «prueba de un desinterés y una carencia de vanidad personal única en la historia de la literatura», por lo que «no se puede poner mínimamente en duda su absoluta lealtad personal», sino también un referente teórico importante cuya aportación Gramsci utilizó para elaborar su marxismo original y que sigue teniendo un gran significado en nuestro presente.

[49] *La lucha de clases en Francia*, en OME, Editorial Ayuso, 1975, tomo V, p. 111.

LA RECEPCIÓN DE ENGELS EN AMÉRICA LATINA

Jaime Massardo
Universidad de París X-Nanterre
Francia

Escribiendo a propósito de la recepción del pensamiento crítico en la América Latina de principios de siglo, José Aricó nos dice en la *Storia del marxismo*, dirigida por Eric J. Hobsbawm, que «Marx no era sino uno de tantos dentro de una vasta pléyade de reformadores sociales que las deficientes ediciones españolas traducían mal del francés, mientras que en la publicidad de la época eran mucho más citados Louis Blanc, Elisée Reclus, Enrico Malatesta, Proudhon, Bakunin, Achiles Loria, Enrico Ferri, Louise Michel...».[1] La reconstrucción de los diversos momentos de formación de la cultura política de los movimientos de trabajadores en América Latina parece corroborar perfectamente la afirmación de nuestro desaparecido amigo,[2] suministrándonos al mismo tiempo los elementos que permiten afirmar que ella resulta también plenamente vigente en lo que a Engels se refiere. En efecto, si dejamos de lado algunas recepciones fragmentarias,[3] la investigación muestra que Engels ejerce ante todo una influencia indirecta, mediada, tanto porque *a priori*—o quizá, justamente, por la ausencia de *a priori*— su figura, al igual que la de Marx, no era para el naciente movimiento obrero latinoamericano sino «una de tantas en una vasta pléyade...» como porque cualquier tentativa de determinar la recepción de Engels en América Latina debe tomar en cuenta las circunstancias en que cristaliza en los movimientos de trabajadores el núcleo de las ideas que éste había compartido con Marx, circunstancias a las que es ne-

---

[1] ARICÓ, J. «Il marxismo latinoamericano negli anni della III Internazionale», en *Storia del marxismo*, dirigida por HOBSBAWM, E. J., vol. III (2), Giulio Einaudi, Turín, 1981, p. 1018. Esta obra, dirigida en realidad junto a E. J. HOBSBAWM por G. HAUPT, F. MAREK, E. RAGIONIERI, V. STRADA y C. VIVANTI, ha sido traducida al castellano y editada, en parte, en Barcelona por la editorial Brugera. En la medida en que los trabajos a los que hacemos referencia hayan sido traducidos al castellano citaremos esta edición.

[2] En otro trabajo hemos desarrollado algunos elemenos de esta reconstrucción. Cf. MASSARDO, J. *La formation de l'imaginaire politique de Luis Emilio Recabarren*, tesis doctoral en Historia, Universidad de París III-La Sorbonne Nouvelle, 1994.

[3] DEVÉS, E. y DIAZ, C. dan cuenta de los trabajos de ARELLANO, V. J., quien cita *Socialismo utópico y socialismo científico* en 1896. Cf. recopilación de DEVÉS, E. y DIAZ, C. *El pensamiento socialista en Chile, 1893-1933*, Nuestra América Ediciones, Santiago de Chile, 1987.

cesario incorporar el problema de las traducciones. Conviene decir aquí, inmediatamente —ahora sí a diferencia de lo que afirma Aricó—, que las traducciones de Engels al castellano nos parecen de excelente calidad —baste para ello examinar la que Antonio Atienza realiza para *Socialismo utópico y socialismo científico*—.[4] Lo que aquí enunciamos como «el problema de las traducciones» se plantea más bien al nivel de la «traición» al texto en un terreno que riesga de escapar al traductor mejor dotado y que no es sino el mismo que le otorga toda su fuerza y toda su sabiduría al aforismo *traduttore, traditore.* Nos referimos a la dificultad de tomar distancia de la carga cultural con la cual se recibe un texto. Estamos convencidos —e intentaremos mostrarlo en el desarrollo de nuestra argumentación— de que este aspecto juega un papel importante en las traducciones al castellano que se han llevado a cabo de los textos de Engels y que repercute directamente en el *modus faciendi* de su recepción.

Lo que nos proponemos mostrar aquí es la *influencia orgánica* de Engels en la cultura política a través de la cual se constituyen los movimientos de trabajadores en América Latina. Por *influencia orgánica* entenderemos, para efectos de este trabajo, la capacidad de una representación o de un cuerpo de representaciones políticas de llegar a formar parte de la *Weltanschauung* de un grupo social determinado. Del punto de vista de la exposición haremos el camino inverso al periplo de las representaciones que constituyen el objeto de nuestra reflexión, vale decir, comenzaremos por mostrar las huellas de la actividad de Engels en la formación de los movimientos de trabajadores en América Latina para, desde allí, «hacer el camino de retorno» hasta encontrar las condiciones de su producción. A través de este protocolo intentaremos reconstruir, por así decirlo, algunos de los «circuitos» a través de los cuales la actividad de Engels se desliza hacia América Latina y que, de una manera paradojal —y he aquí la hipótesis que intentaremos defender aquí—, han impulsado *dos lecturas radicalmente diferentes,* tanto de la obra de Engels como de la del propio Marx.

La recepción del «socialismo científico»

Para introducirnos en la primera de estas lecturas, la que —digámoslo así para simplificar— ha querido encontrar en la obra de Marx y de Engels los fundamentos de un «socialismo científico» o, si se quiere, la lectura «del marxismo como ciencia», presentaremos un documento que nos parece de la más grande importancia en relación con el problema que nos ocupa. Se trata del programa que presenta el Partido Obrero Socialista en Iquique, puerto del

[4] Cf. Engels, F. *Socialismo utópico y socialismo científico,* traducción de Atienza, A., Est. Tipográficos de Ricardo Fé, Madrid, 1886.

norte de Chile, en el momento de su fundación, en junio de 1912.[5] Hagamos el ejercicio de leer los párrafos más significativos de este texto:

«Considerando

»que la sociedad presente es injusta desde el momento en que está dividida en dos clases: una, la capitalista, que posee la tierra, las minas, las fábricas, las máquinas, las herramientas de labor, la moneda y, en fin, posee todos los medios de producción; otra, la clase trabajadora, que no posee otra cosa más que su fuerza muscular y cerebral, la cual se ve obligada a poner al servicio de la clase capitalista para asegurar su vida mediante una cantidad llamada salario;

»que este salario no corresponde al producto total del trabajo corporal o mental que el obrero realiza, sino que es una ínfima parte de este producto, que corresponde solamente a la necesidad de dotar de alimento al hombre, y su cantidad está sujeta a alteraciones, según las necesidades de la industria y la afluencia de productores;

»que esta desigualdad no proviene de ningún efecto natural, sino del acaparamiento violento llevado a efecto por la clase capitalista;

»que mientras los trabajadores vegetan, sumidos en la ignorancia, la miseria y la abjección, los capitalistas disfrutan del saber, de las riquezas y del poder del Estado; con estas armas defienden sus privilegios, se apropian de la mayor parte de lo que producen los trabajadores y les ceden en la forma de salario sólo lo estrictamente indispensable para que sigan sirviendo en la producción.

»Por otra parte,

»considerando que la necesidad, la razón y la justicia exigen que las desigualdades y el antagonismo entre una y otra clase desaparezcan, reformando o destruyendo el estado social que las produce, el Partido Obrero Socialista expone que su objetivo es la emancipación total de la humanidad aboliendo las diferencias de clase y convirtiendo todos los hombres en una sola clase de trabajadores, propietarios del fruto de su trabajo, libres, iguales, honestos e inteligentes, implantando un régimen en el cual la producción sea el factor común y común sea así el goce de sus productos [...].»[6]

---

[5] Iquique tuvo una gran importancia entre los años ochenta del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial para la exportación del salitre, en la época, la principal riqueza de la región. En torno a ésta se organiza uno de los polos más importantes del movimiento obrero chileno. Sobre el tema, cf. REYES, E. *El desarrollo de la conciencia proletaria en Chile*, Orbe, Antofagasta, 1971.

[6] *Programa del Partido Obrero Socialista*, Iquique, junio de 1912. Reproducido en *El pensamiento de Luis Emilio Recabarren*, 2 tomos, Austral, Santiago de Chile, 1971. Este programa fue ratificado en el Primer Congreso del Partido Socialista Obrero, realizado en Santiago de Chile en mayo de 1915.

La lectura del programa del Partido Obrero Socialista muestra inmediatamente que éste no es más que una *transcripción textual* del programa del Partido Socialista Español, redactado por Pablo Iglesias en 1886.[7] Si no perdemos de vista aquí que la influencia de este programa será decisiva tanto en el momento de la fundación del Partido Comunista de Chile en 1922[8] como, de una manera más general, en la cultura de las organizaciones obreras chilenas hasta la formación del Frente Popular en 1936[9] y que, además, este programa representa en sí una forma de «cristalización» del encuentro entre el marxismo y el movimiento obrero español —encuentro donde los últimos trabajos de Engels van a jugar un papel particular—[10] podemos ver fácilmente que estamos aquí frente a un *hecho revelador* de los orígenes de la cultura política de los movimientos de trabajadores en Chile y frente a una prueba precisa de la *influencia orgánica del pensamiento de Engels en América Latina.* Vehiculado por la lengua castellana, favorecido por la migración, el desarrollo de la industria minera y, en general, por los primeros pasos de una actividad industrial, el programa de Pablo Iglesias llega al movimiento obrero chileno portando en sus bagajes los mismos elementos con los que el marxismo había hecho su aparición en España y, en particular, en Madrid.[11] Intentemos, pues, aprehender la lógica que posibilitó este largo viaje.

En el Congreso de La Haya la organización internacional que los trabajadores habían fundado en 1864 se había dividido entre la Alianza Internacional de la Democracia Socialista y la Asociación Internacional de Trabajadores, que reconocía al Consejo General con sede en Londres. En España —y en esto consiste su singularidad— una abrumadora mayoría de entre ellos se adhiere a las posiciones de la Alianza, inspirada por Miguel Bakunin. Pedro Ribas escribe que «el marxismo en España, durante el período de la Primera Internacional no fue sino la orientación de un grupo disidente al interior del conjunto del movimiento obrero español [...]».[12] Los partidarios del Consejo General fueron reducidos a un pequeño grupo que «alcanzaba justo la cincuentena durante los años setenta [...]».[13] Expulsados de la Federación Regio-

---

[7] El mismo texto ya en el primer número de *El Socialista*, Madrid, 12 de marzo de 1886. Entre varias reproducciones ulteriores, cf. MORATO, J. J. *Pablo iglesias, educador de muchedumbres*, Ariel, Barcelona, 1984.

[8] Cf. RAMÍREZ, H. *Origen y formación del Partido Comunista de Chile*, Progreso, Moscú, 1984.

[9] Cf. STEVENSON, J. *The Chilean Popular Front*, Westport Greenwood Press, 1970; también, VITALE, L. *Génesis y evolución del movimiento obrero chileno hasta el Frente Popular*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1979.

[10] Cf. RIBAS, P. *Aproximación a la historia del marxismo español (1869-1939)*, Endymion, Madrid, 1990.

[11] Ironizando a propósito del tema, José Carlos Mariátegui escribía en 1925, con ocasión del deceso de Pablo Iglesias: «El Partido Socialista Español podría bien haberse llamado Partido Socialista Madrileño [...]», cf. MARIÁTEGUI, J. C. «Pablo Iglesias y el socialismo español», en *Variedades*, Lima, 19 de diciembre de 1925.

[12] RIBAS, P. *Aproximación..., op. cit.*, pp. 18-19.

[13] CASTILLO, S. «De el *Manifiesto* a *El Capital*», en ponencia al coloquio *Rezeption der Werke von Marx under Engels in Spanien*, Traversis, 15 y 16 de junio de 1992, p. 5.

nal Española, éstos forman la Nueva Federación Madrileña. Entre sus miembros encontramos a Pablo Iglesias, Francisco Mora, José Mesa... Después del golpe de Estado de enero de 1874, Mesa va a instalarse a París, estableciendo relaciones directas con el Consejo General y, a fines de 1876, comienza a trabajar con Jules Guesde.[14] Éste, exiliado después de la Comuna, acababa de volver a París, haciendo uso de la prescripción de cinco años dictada por el Estado francés, y participaba, junto con Gabriel Deville, en las reuniones de estudiantes revolucionarios del Café Soufflot. Mesa se integra al grupo de Guesde y colabora en el periódico *L'Egalité* que éste había fundado en 1877, impregnándose y, a su vez, retroalimentando una cierta manera de aproximarse a la obra de Marx.[15] *L'Egalité* fue pronto enviada a Madrid, donde, a partir de 1879, se había constituido el Grupo Socialista Madrileño en la perspectiva de formar un Partido Socialista.[16] El grupo tendrá grandes dificultades para implantarse y Pablo Iglesias y sus amigos deberán superar su extrema debilidad política para fundar, en 1886, *El Socialista*. En agosto de 1888 se celebra el primer congreso del Partido Socialista Español. La precariedad de su implantación social y política va a repercutir en la naturaleza de *El Socialista*, que intentará suplir la ausencia de una elaboración teórica y política propia traduciendo artículos de *Le Socialiste*, semanario del *Parti Ouvrier Français*.[17] Así, *El Socialista* va a publicar en 1886 «La jornada legal de trabajo reducida a ocho horas», que Paul Lafargue había escrito originalmente para *L'Egalité* en 1882. En 1887 el diario madrileño publica «La religión del capital», igualmente de Lafargue, y «Babeuf y la conjuración de los iguales», de Gabriel Deville, que habían aparecido en *El Socialista* en 1886 y 1887, respectivamente. En 1889 *El Socialista* traduce «Justicia e injusticia del cambio capitalista», que Lafargue había escrito en *L'Egalité* en 1882, y «Estudio acerca del marxismo científico», folleto que Deville había publicado en 1883. En 1892 aparece en Madrid, siempre en *El Socialista*, «Colectivismo», que Jules Guesde había publicado un año antes en París en *El Socialista*, y en 1895 «La huelga general juzgada por Gabriel Deville», que acababa de ser publicada por *El Socialista*.[18]

La reconstrucción del circuito París/Madrid muestra, entonces, con bastante precisión que la cultura política del Partido Socialista Español se articula en torno a una representación ligada a las tradiciones que la historia de

---

[14] Cf. Guerra, J. L. «Contribución a la biografía de José Mesa: de *La Emancipación* a *L'Egalité*», en *Estudios de Historia Social*, n.º 8-9, Madrid, 1979, pp. 129-137.

[15] Cf. Castillo, S. «La prensa de Madrid (1873-1887)», en *Prensa y sociedad en España (1820-1926)*, Edicusa, Madrid, 1975, pp. 149-198.

[16] Cf. Castillo, S. «La influencia de la prensa obrera francesa en *El Socialista* (1886-1890). Datos para su estudio», en *Revista de Trabajo*, n.º 56, Madrid, 1976, pp. 85-136.

[17] Cf. Ribas, P. *La introducción del marxismo en España*, Ediciones de la Torre, Madrid, 1981. También Castillo, S. «De el *Manifiesto* », *op. cit.*

[18] Datos sacados de la colección de microfilms de *El Socialista*, que se encuentra en la Fundación Pablo Iglesias en Madrid.

las ideas denominará el «guedismo»,[19] tradiciones que preparaban ya el advenimiento de la Internacional Socialista.[20] Inspirados en el «guedismo», que se inspiraba a su vez en la socialdemocracia alemana, la que ya desempeñaba un papel dirigente en el movimiento obrero internacional que iba a dar origen a la Internacional Socialista,[21] los socialistas madrileños no lograron establecer la diferencia que podía existir entre un proyecto concebido en la hipótesis de condiciones en las cuales la industrialización y el peso de la clase obrera simplificaban el escenario político[22] y el que era necesario desarrollar en una sociedad como la española, donde las formas de producción capitalistas no lograban imponerse de una manera clara.[23] La dependencia de una noción de *socialismo pensado como ideología del progreso* y tributaria del peso del Partido Socialdemócrata alemán al interior del movimiento obrero, que estará en la base de la formación de la Internacional Socialista, aparece aquí en toda su magnitud.[24] El socialismo es así concebido como la ideología del progreso, el progreso es sinónimo de desarrollo, el desarrollo de industrialización y la industrialización de crecimiento de la clase obrera. Para la Internacional Socialista —tal como lo será más tarde para la Internacional Comunista y para la experiencia de la construcción del socialismo de Estado— *el socialismo es ante todo un problema ligado al desarrollo de las fuerzas productivas,* lo que conduce inmediatamente al planteamiento de la centralidad de la clase obrera al interior del modo de producción capitalista, centralidad evidente si nos ubicamos en el grado de abstracción de *El Capital,*[25] pero que se transforma en una referencia lejana cuando trabajamos en la complejidad y en el grado de concreción de la articulación —y a veces de la yuxtaposición— de las formas productivas existentes en España.[26] Problemas tan importantes como la cuestión campesina[27] y la especi-

---

[19] Cf., por ejemplo, DOMMANGET, M. *L'Introduction du marxisme en France,* Editions Rencontre, París, 1969; también LINDENBERG, D. *Le marxisme introuvable,* Calmann-Levy, París, 1975.

[20] Cf. WALDENBERG, M. «La estrategia política de la socialdemocracia alemana», en *Historia del marxismo,* dirigida por HOBSBAWM, E. J., vol. IV, Bruguera, Barcelona, 1980, pp. 127-164.

[21] Cf. HAUPT, G. *L'Internazionale Socialista della Comuna a Lenin,* Einaudi, Turín, 1978, en particular pp. 185 y ss.

[22] Entre 1882 y 1895 los obreros en Alemania pasan de 7.300.000 a 10.200.000. En las industrias de más de 1.000 obreros, éstos pasan de 213.000 a 448.000 durante el mismo período. Cf. KRIEGEL, A. «La IIème Internationale 1889-1914», en *Histoire générale du socialisme (1875-1918),* dirigida por DROZ, J., vol. II, PUF, París, 1974, pp. 555-584.

[23] En 1897, la ciudad de Barcelona, de lejos la más industrial de España, si no la única, tenía 510.000 habitantes y su industria estaba desarrollada sobre la base de la producción textil. Cf. VILAR, P. *Histoire d'Espagne,* PUF, París, 1986. «En 1900, dos tercios de la población española trabajaban en el campo [...]», escribe RIBAS, P. Cf. *Aproximación..., op. cit.,* p. 74.

[24] Cf. HAUPT, G. *L'Internazionale..., op. cit.*

[25] Cf. MASSARDO, J. «El concepto de *formación económico-social* en el pensamiento de Marx», en *Crítica,* n.º 21, Universidad Autónoma de Puebla, 1984, pp. 83-87.

[26] Cf. VILAR, P. «Le socialisme espagnol des origines à 1917», en *Histoire générale du socialisme, op. cit.,* vol. II, pp. 279-320.

[27] Pedro Ribas escribe que, en el momento de la fundación del Partido Socialista Español: «De los veinticinco reunidos, dieciséis eran tipógrafos, dos diamantistas, uno marmolista, uno zapatero,

ficidad de las formas culturales que constituyen, por otra parte, *lo esencial de la política* permanecen entonces fuera de las claves de lectura con las que los socialistas madrileños se representan la sociedad, vale decir, la revolución. Serán estás mismas claves de lectura las que, atravesando el Atlántico, encontrarán los nacientes movimientos de trabajadores latinoamericanos y darán cuerpo a concepciones programáticas como las que encontramos en el momento de la fundación del Partido Obrero Socialista en Iquique; vale decir, concepciones programáticas que, privilegiando el rol de los sectores antagónicos al interior del modo de producción, olvidan la complejidad de la formación económico-social sobre la cual se propone actuar, marginando así de su convocatoria a los que constituyen la gran mayoría de los trabajadores tanto de Chile como de América Latina: los campesinos. Serán ellas las que posibilitarán el *lapsus*—revelador de estructuras más profundas y de toda una manera de concebir la revolución—, el «olvido» de un proceso de la importancia y de la dimensión social de la Revolución Mexicana, y que, sin embargo, permaneció ausente de todos los congresos de la Internacional Socialista.[28] «El análisis socialista —nos dice José Aricó— tendía a sobreestimar la acción de los agentes sociales "modernos": el proletariado, el pequeño propietario o la burguesía liberal, mientras que lo que caracterizaba la Revolución Mexicana era el hecho de ser, esencialmente, un gran movimiento campesino donde la estructura "moderna" se revelaba extremadamente frágil y limitada [...].»[29]

Paralelamente, las formas tradicionales de organización de la clase obrera alemana —mutuales, corporaciones sindicales, asociaciones culturales— golpeadas por la industrialización y por el peso creciente del Estado que intentaba controlar el ciclo de depresión económica que se desarrollaba entre 1873 y 1896, tendían a transformarse en expresiones nacionales.[30] La vieja Unión General de Obreros Alemanes que Ferdinand Lasalle había fundado en 1863 y el Partido Obrero Socialdemócrata Alemán, dirigido por Auguste Bebel y Wilhelm Liebknecht —que se había escindido del de Lasalle durante el Congreso de Eisenach, en 1869—, van a reunificarse a fines de mayo de 1875 en el Congreso de Gotha para formar el Partido Socialista Alemán, el Socialistische Arbeiterpartei Deutschlands.[31] El Congreso de Gotha y el programa

---

tres médicos, un estudiante y un doctor en ciencias [...]. No había, pues, ningún campesino representando a los trabajadores que constituían la inmensa mayoría del proletariado español de entonces [...].» Cf. Ribas, P. *Aproximación..., op. cit.*, p. 25.

[28] En otro trabajo hemos mostrado cómo esta ideología de la Internacional Socialista participa en la formación del imaginario político de Luis Emilio Recabarren, figura central en la organización del movimiento obrero en Chile y autor prolífico que, sin embargo, no dedica una sola línea a la Revolución Mexicana, la que, de otra parte, no podía desconocer, puesto que permanece en contacto frecuente con el movimiento obrero internacional y no va a morir sino hasta diciembre de 1924. Cf. Massardo, J. *La Formation..., op. cit.*

[29] Aricó, J. «Il marxismo latinoamericano negli...», en *op. cit.*, p. 1019.

[30] Cf. Kriegel, A. «La IIème. Internationale...», *op. cit.*

[31] Cf. Haupt, G. *L'Internazionale..., op. cit.*

que de él emerge —a pesar de las críticas que le dirige Marx—[32] son percibidos de una manera bastante positiva por un movimiento obrero que no se reponía aún de la derrota de la Comuna de París. El programa era unitario y era producto de un congreso unitario. La influencia del programa de Gotha será así determinante y estará destinado a marcar un punto de inflexión en las luchas sociales de fines de siglo.[33] Esta influencia no pasará inadvertida para el Estado alemán. En octubre de 1878, vale decir, tres años después del Congreso de Gotha, van a ser promulgadas las leyes antisocialistas.[34] La dirección política, así como numerosos intelectuales del Socialistische Arbeiterpartei Deutschlands, deben emigrar a Zurich, logrando hacer compatible el trabajo abierto, legal, llevado a cabo en Alemania por la fracción parlamentaria con un trabajo clandestino —o semiclandestino— organizado en Zurich, donde se editaba el periódico *Le Sozialdemokrat* —redactado a partir de 1880 por Eduard Berstein— y que se distribuía clandestinamente por toda Alemania, al mismo tiempo que la influencia de los socialistas alemanes se irradiaba hacia todo el movimiento obrero internacional a través de la revista *Die Neue Zeit*, fundada en Stuttgart a comienzos de 1883 por Karl Kautsky.[35] La socialdemocracia alemana parecía así haber encontrado su camino. En julio de 1889, en París, está en el centro de la iniciativa de la fundación de la Internacional Socialista. En las elecciones de febrero de 1890, las mismas que, por otra parte, precipitan la caída de Bismarck, la socialdemocracia se transforma en la primera fuerza política en Alemania. En octubre de 1891 las leyes antisocialistas son derogadas. Coronada por el éxito, la socialdemocracia alemana será, desde ese momento y hasta agosto de 1914, el grupo más fuerte y de mayor prestigio del movimiento obrero internacional o, para decirlo con Georges Haupt, su «partido guía».[36] Es a las luces de ese papel de «partido guía» frente al movimiento obrero internacional y a las necesidades políticas que éste conlleva —necesidades políticas que parecen, por otra parte, comunes a todo «centro»— que podemos intentar comprender el esfuerzo de la socialdemocracia alemana —esfuerzo en el que participa todo el grupo dirigente de la Segunda Internacional— destinado a formalizar una teoría política a través del «socialismo científico».[37]

Una primera explicación de esta tentativa se ubica en el contexto de la importancia paradigmática que habían comenzado a tener las «ciencias natu-

---

[32] Cf. Marx, K. «Crítica al programa de Gotha», en *Obras escogidas de Marx y Engels*, tomo III, Progreso, Moscú, 1976, pp. 6-27.

[33] Cf. Haupt, G. *L'Internazionale..., op. cit.*

[34] Las leyes antisocialistas que declaraban ilegales la organización, la prensa y toda actividad socialdemócrata en Alemania fueron dictadas el 21 de octubre de 1878. Ellas serán derogadas el 1 de octubre de 1890.

[35] Cf. Mehering, F. *Storia della socialdemocrazia tedesca*, Reuniti, Roma, 1961.

[36] Cf. Haupt, G. *L'Internazionale..., op. cit.* En particular, el capítulo VI, «Un partito guida», pp. 185-234.

[37] Cf. Steinberg, H. J. «El partido y la formación de la ortodoxia marxista», en *Historia del marxismo*, vol. II, Bruguera, Barcelona, 1980, pp. 103-126.

rales» en los escritos de los socialistas y, en particular, a partir de la publicación en noviembre de 1859 de *On the Origen of Species*, de Charles Darwin.[38] Esta, por así decirlo, «fuerza de gravitación» de las ciencias naturales iba a comprometer los esfuerzos de Friedrich Engels. El examen de su correspondencia con Marx, así como con otros dirigentes socialistas, muestra la presencia de un interés creciente por el tema.[39] Estimulado por los descubrimientos de la teoría celular, la transformación de la energía y, en particular, la teoría de la evolución, Engels va a consagrarse entre 1873 y 1886 a un vasto —y por otra parte inacabado— programa de estudios del que conocemos su introducción a una *Dialéctica de la naturaleza*.[40] En estrecha relación con estas preocupaciones va a publicar entre enero de 1877 y julio de 1878 un conjunto de artículos en la revista *Vorwärts* de Leipzig, en la época, órgano central de la socialdemocracia alemana. Un primer conjunto de veinte artículos aparece entre el 3 de enero y el 13 de mayo de 1877 como *Herrn Eugen Dürhing's Umwälzung der Wissenschaft Philosophie*. Un segundo, compuesto de nueve artículos, aparece en la misma revista entre el 27 de julio y el 30 de diciembre de 1877 como *Herrn Eugen Dürhing's Umwälzung der Wissenschaft der Politische Oekönomie*. Finalmente un tercero, formado por cinco artículos, aparecerá entre el 5 de mayo y el 7 de julio de 1878 como *Eugen Dürhing's Umwälzung des Sozialismus*. Estos artículos serán reunidos en un solo volumen y publicados, igualmente en Leipzig, en 1878, bajo el título de *Herrn Eugen Dürhing's Umwälzung der Wissenschaft. Philosophie, Politische, Oekönomie, Sozialismus*, más conocido como el *Anti-Dühring*. Producto del prestigio de la socialdemocracia, la circulación de este texto será importante. Así, a pesar de las leyes antisocialistas se puede encontrar en Zurich una segunda edición en 1886. Una tercera edición alemana será editada en 1894.[41] Tres capítulos del *Anti-Dühring* van a ser publicados por Engels en 1883 como *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaflicher*, lo que podría ser traducido como «El desarrollo del socialismo de la utopía a la ciencia». Los mismos serán republicados en París en *La Revue Socialiste* entre marzo y mayo de 1880,[42] y el mismo año Paul Lafargue —en la época representante de Lille en la *Assamblée Nationale*— los editará bajo la forma de un folleto titulado *Socialismo utópico y socialismo científico*, sin que, tal como lo subraya Georges Labica, Engels hubiera encontrado algún reparo a es-

[38] Cf. Guerratana, V. «Marxismo y darwinismo», en *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, vol. I, Grijalbo, Barcelona, 1975, pp. 97-131.

[39] Cf., por ejemplo, carta de Engels a Marx del 12 de diciembre de 1859. Véase también la carta de Marx a Engels de 19 de diciembre de 1860 y la carta de Marx a Lasalle de 16 de enero de 1861.

[40] Cf. Engels, F. Introducción a la «Dialéctica de la Naturaleza», en *Obras escogidas de..., op. cit.*, tomo III, pp. 39-56. Sobre el tema cf. Prestipino, G. *El pensamiento filosófico de Engels*, Siglo XXI, México, 1977.

[41] Cf. Gerratana, V. «Interpretaciones del Antidühring», en *Investigaciones sobre...*, vol. I, *op. cit.*, pp. 147-184.

[42] Cf. *La Revue Socialiste*, n.º 3, del 20 de marzo; n.º 4, del 20 de abril, y n.º 5, del 5 de mayo de 1880, París.

ta fórmula.[43] «Yo no conozco ninguna otra publicación socialista, comprendido el *Manifiesto Comunista* de 1848 y *El Capital* de Karl Marx, que haya sido traducido tantas veces [...]», nos cuenta Engels en el prólogo a la edición inglesa de 1892.[44] En efecto, entre las «tantas traducciones» de *Die Entwicklung*... y en una fecha tan temprana como 1886, encontramos en Madrid la de Antonio Atienza, a la cual ya nos hemos referido. Pedro Ribas va a inventariar, además, las ediciones madrileñas que publica *El Socialista* entre diciembre de 1889 y 1890, la de Cao y Val en 1901, y la de Ricardo Fé en 1904, así como una edición realizada por Sampere en Valencia, también en 1904, y dos más, aparecidas en Barcelona en 1908, editadas por Presa y por Escuela Moderna.[45] Estamos, pues, frente a un texto que parece haber *contribuido centralmente* a la representación del socialismo que se incubará en el movimiento obrero que se forma en España. Es aquí, entonces, donde conviene detenerse y examinar más de cerca *lo que dice Engels y lo que escuchan los militantes socialistas españoles.* Hagamos para ello el ejercicio de abrir el *Dictionnaire Critique du Marxisme* en la entrada «Science» y leamos:

> «Las acepciones de *ciencia* son bastante diferentes en francés y en alemán. La *Wissenschaft* es más vasta que la *science* (heredera del *epistemé* griego), pues connota no sólo los sistemas de conocimiento o las disciplinas clasificadas como las matemáticas, la física o la biología o incluso las ciencias humanas; la *Wissenschaft* expresa de la misma manera el sentido del saber, del conocimiento generalmente tomado del método o de la enseñanza (por ejemplo, *literaturwissenschaftler)* [...].»[46]

Si la noción de ciencia difiere del alemán al francés, lo hace igualmente del alemán al castellano, con la particularidad de que su recepción en España se realiza en un clima intelectual y político fuertemente marcado por la presencia de un positivismo que juega el papel de «vanguardia del laicismo» frente a una Iglesia hipertrofiada y que participa, además, significativamente de la estructura del poder, positivismo que parece ya enraizado en el imaginario político de los hombres de la Primera República[47] y, por lo tanto, en el *élan* inicial que posibilita el contexto político donde el movimiento obrero

---

[43] Cf. LABICA, G. «Sur la critique marxiste de l'utopie», en *Le discours utopique, colloque de Cerisy,* UGE (coll. 10/18), París 1978, pp. 52-64.

[44] ENGELS, F. *Obras escogidas...,* tomo III, *op. cit.,* p. 100.

[45] Cf. RIBAS, P. *La Introducción..., op. cit.,* en particular pp. 101-103. Pedro Ribas cita dieciocho ediciones. Nosotros nos hemos referido sólo a las que corresponden al período que nos interesa.

[46] *Dictionnaire Critique du Marxisme,* dirigido por LABICA, G. y BENSUSSAN, G., segunda edición, PUF, París, 1985, p. 1030.

[47] El tema rebasa con creces el marco de este escrito. Sin embargo, sería necesario intentar un balance del positivismo en España, estableciendo sus eventuales conexiones con, por ejemplo, el «krausismo», difundido en los años sesenta por Julián Sanz del Río y, más tarde, por Francisco Giner de los Ríos.

comienza a organizarse.[48] Posiblemente más que en cualquier otro lugar, el positivismo encontró en España, entonces, mayor resistencia a reemplazar una certeza religiosa por una tentativa de construcción de la sociedad sobre una racionalidad que debía emanar de ella misma y, en esa misma medida, *no pudo evitar reemplazar una certeza por otra, a saber, la certeza de la fe por la certeza de la ciencia.* Y esa ciencia concebida no como el estado posible del conocimiento humano en un momento de la Historia, sino como un elemento *permanente,* por lo tanto *exterior* a ésta —como una *determinante a priori* de los procesos históricos, como una *garantía* de su buen resultado— será la que al operar contra el sistema establecido va a identificarse con la noción de «progreso» que la cultura política predominante en la Internacional Socialista había hecho suya. El socialismo de esta manera pasa a ser un producto de la ciencia. Los elementos teóricos que estaban destinados a facilitar la exploración de realidades concretas —es decir, simplemente, *de la Historia*— se transformarán así en fórmulas que pueden aplicarse con la misma regularidad que el teorema de Pitágoras. «Engels ha estudiado todas las ciencias —nos dice la introducción a la primera edición española de *Socialismo utópico y socialismo científico* que ya habíamos citado—, pero especialmente la ciencia social, la filología y la ciencia militar [...], la obra que sigue a esta presentación y que ha sido traducida al francés, al italiano y al polaco ha sido extractada del libro contra Dühring y forma lo que podríamos llamar *una introducción al socialismo científico* [...].»[49] «Dos expresiones de la vida de nuestra época, a la par grandes, a la par hermosas admirables por la magnitud y la armonía de sus formas, consoladora por la sustancia social y moral que llevan dentro son la invención científica y el movimiento proletario [...]», escribe Jaime Vera en *El Liberal* de 1 de mayo de 1912,[50] en un texto que no por casualidad será recopilado con el título de *Ciencia y proletariado.*[51] Un año después, con ocasión del deceso de Auguste Bebel, el mismo Jaime Vera, en la Casa del Pueblo de Madrid, deslizará en su alocución la imagen —porque de imágenes se trata— que proyectaba sobre el movimiento obrero español una socialdemocracia alemana «tan esmerada, tan disciplinada, tan importante [...]».[52] Al identificar ciencia y política, o más bien al disolver la especificidad de la política en la ciencia, el «socialismo científico» se presenta como la *certeza religiosa* de que el saber está de nuestro lado, como la aplicación de ciertos *instrumentos* de los que disponemos siempre, como la *ilusión* de que podemos de antemano conocer la Historia, puesto que ésta no es sino un camino que basta recorrer

---

[48] Cf. RIBAS, P. *Aproximación..., op. cit.*

[49] «Federico Engels», presentación anónima a ENGELS, F. *Socialismo utópico y socialismo científico,* traducción de ATIENZA, A., *op. cit.,* p. 9 (cursiva del original).

[50] VERA, J. «Productividad potencial e inversión de fuerzas», en *El Liberal,* Madrid, 1 de mayo de 1912.

[51] *Ciencia y proletariado. Escritos seleccionados de Jaime Vera,* Edicusa, Madrid, 1973, p. 1978.

[52] VERA, J. *Por Augusto Bebel,* leído el 24 de septiembre de 1913 en la Casa del Pueblo de Madrid, incluido en *Ciencia y proletariado, op. cit.,* p. 253.

un poco más rápido, se presenta, en fin, como una «ciencia predictiva», como, pues, un tributo rendido a una *concepción teleológica de la política.* Así, entonces, el *Die Entwicklung...* de Engels, producto de las condiciones sociales y culturales en las que el texto se recibe y se traduce, se transforma en un elemento que está en la base de la formación de *una representación fetichista de la ciencia* en el espíritu del movimiento obrero internacional.

Con todo, las traducciones castellanas de *Die Entwicklung...* no concentran toda la responsabilidad en la formación de un marxismo pensado como ciencia. Será el propio Engels quien en un discurso pronunciado ante la tumba de Marx dirá que «de la misma manera que Darwin ha descubierto la ley del desarrollo de la naturaleza, Marx ha descubierto la ley del desarrollo de la historia humana...».[53] Once años después aparecía en Roma *Socialismo e scienza positiva (Darwin-Spencer-Marx)* de Enrico Ferri, quien estaría entre 1900 y 1905 en la dirección del *Avanti.* En la introducción a la edición española, puesta en circulación un año después de la italiana, vale decir, en 1895, podemos leer:

> «Darwiniano y spenceriano convencido, trato de probar cómo el socialismo marxista, el único que tiene método y valor científicamente positivo [...] no es sino el complemento práctico y fecundo en la vida social de aquella moderna revolución científica, que predeterminada en los pasados siglos por la renovación italiana del método experimental, en todos los ramos del saber humano, fue en nuestros días resuelta y disciplinada por las obras de Carlos Darwin y Heriberto Spencer [...]. La obra científica y política de Carlos Marx viene así a completar la gran triada renovadora del pensamiento científico moderno [...].»[54]

En 1907, Ferri hará una estadía en Argentina, donde irá a sostener, primero en el teatro Victoria de Buenos Aires y luego en las páginas de la *Revista Socialista Internacional,* una polémica con Juan Bautista Justo, polémica que aunque viva se mantiene dentro del ámbito estricto del marxismo pensado como ciencia.[55] Al evocar aquí esta polémica, conviene no perder de vista que la importancia paradigmática de las ciencias naturales en los escritos socialistas venía intensificándose después de la fundación de la *Neue Zeit* por Karl Kautsky. Nacido en Praga en 1854, Kautsky había accedido al socialismo en un clima cultural dominado por la obra de Charles Darwin y, tal como lo subraya Erich Matthias, «su teoría de la historia no buscaba otra cosa que transformarse en una aplicación del darwinismo al desarrollo de la so-

---

[53] ENGELS, F. «Discurso ante la tumba de Karl Marx», en *Obras escogidas de..., op. cit.*, tomo III, p. 171.

[54] FERRI, E. *Socialismo y ciencia positiva (Darwin-Spencer-Marx)*, traducción castellana de Verdes Montenegro, F. Fé, Madrid, 1895, pp. 5-6 (texto reeditado en 1905).

[55] Cf. *Revista Socialista Internacional*, tomo I, n.° 1, Buenos Aires, 1908, pp. 22 y ss.

ciedad [...]».[56] El examen de *Ethik und materialistische Geschichtsauffasung*, publicada en Stuttgart en 1906, y en particular las páginas dedicadas a la «teoría de los instintos sociales», no pueden sino confirmar esta afirmación.[57] Formado en el círculo intelectual próximo a Engels, Kautsky se transformará en la cabeza visible de una segunda generación de —como ya se decía— «marxistas»,[58] al mismo tiempo que *Die Neue Zeit* aparecía como la publicación teórica de mayor prestigio e influencia en el período de la Internacional Socialista. En la medida que comienza a circular entre algunos de los grupos dirigentes de la clase obrera en América Latina, *Die Neue Zeit* puede considerarse como un *complemento* significativo al papel desempeñado por las traducciones madrileñas en las formación de una cultura política vinculada «al marxismo como ciencia» en el seno de los nacientes movimientos de trabajadores en América Latina. A comienzos de 1896 Juan Bautista Justo se suscribe a la *Neue Zeit*, de la cual va a extraer y traducir diversos artículos para publicarlos en *La Vanguardia* de Buenos Aires, periódico que él mismo había contribuido a fundar.[59] Será a través de la *Die Neue Zeit* que Juan Bautista Justo va a seguir los debates de la socialdemocracia alemana, debates de los cuales va a retener los aspectos esenciales para difundirlos en el medio socialista argentino.[60] Justo irá, pues, por decirlo así, a beber de las fuentes mismas de la Internacional Socialista, esfuerzo que se revelará precoz y perenne. Así, si nosotros hacemos el ejercicio de abrir *Teoría y práctica de la historia*, que él publica en 1909, y nos detenemos en el capítulo dedicado a «las bases biológicas de la historia», podremos leer que:

> «Filántropos y moralistas limitados, admiradores sempiternos de El Creador y reformadores utópicos se han aliado contra Malthus [...]. Será necesaria la obra de Darwin para que la verdad sea encontrada [...]. Porque la teoría de la lucha por la existencia y la selección natural no es sino la combinación de las leyes del cambio y de la ley de Malthus, aplicadas al conjunto de los reinos animal y vegetal [...].»[61]

La reconstrucción del itinerario intelectual de Justo muestra que, después de haber tenido un cierto contacto con la obra de Herbert Spencer entre 1882 y 1888, durante su formación como médico, el fundador del socialismo argentino va a leer a Charles Darwin, a Gabriel Deville, a Paul Lafargue, a Ro-

---

[56] MATTHIAS, E. «Kautsky y el kautskismo. La función de la ideología en la socialdemocracia alemana hasta la Primera Guerra Mundial», en *La revolución social. El camino al poder. Karl Kautsky*, Cuadernos Pasado y Presente, n.º 68, México, 1978, pp. 8-9.

[57] Cf. KAUTSKY, K. *Ética y concepción materialista de la historia*, Cuadernos Pasado y Presente, n.º 58, Córdoba, 1975.

[58] Cf. HAUPT, G. «Marx y el marxismo», en *Historia del marxismo*, vol. II, *op. cit.*, pp. 197-233.

[59] Cf. FRANZÉ, J. *El concepto de política en Juan Bautista Justo*, 2 vol., Centro de América Latina, Buenos Aires, 1993.

[60] Cf. FRANZÉ.

[61] JUSTO, J. B. *Teoría y práctica de la historia*, Lotito y Barberis (1909), Buenos Aires, 1925, pp. 14-15.

bert Malthus, a Georges Plekhanov, a Franz Mehring, a Eduard Bernstein, a Friedrich Engels y, por supuesto, a Karl Kautsky.[62] Los trabajos de Justo van también a retroalimentar las publicaciones madrileñas. Así, en 1897 *El Socialista* reproduce parcialmente *Cooperación obrera* e íntegramente *La lucha de clases* y *En los Estados Unidos*. Estos dos folletos, así como *La teoría científica de la historia y de la política*, son editados en España en 1899. En 1903 *El Socialista* y la *Revista Socialista*, de las cuales Santiago Castillo habla como «los órganos más importantes del marxismo en la España de la época [...]»,[63] reproducen *El Socialismo* y *El realismo ingenuo*, escritos por Justo en 1902 y 1903, respectivamente, y los cuales un analista de su obra como Javier Franzé identifica con el pensamiento de Eduard Bernstein.[64] En esos mismos años comienza a circular lo que aparece como el aspecto más trascendente de la obra de Justo, vale decir, la primera traducción castellana de *El Capital*, que Justo culminará en 1898.[65] Así, a través de los circuitos abiertos por las traducciones castellanas y legitimado por el peso del «partido-guía», una representación del socialismo fuertemente tributaria de las ciencias naturales, imbuida de positivismo y concebida como el producto de las leyes de la evolución comienza a deslizarse hacia América Latina. El *quid pro quo* que representa una recepción de la noción de ciencia en un contexto cultural diverso, a pesar de su importancia —la que hemos mostrado en esta primera parte de nuestro trabajo—, no constituye, en definitiva, más que un aspecto de un problema cuyas repercusiones teóricas y sobre todo políticas impregnan la experiencia latinoamericana y frente a las cuales el pensamiento crítico —sobre todo aquel que se reconoce en la obra de Marx— debe plantearse una tarea de relectura que no está sino en la base de su propia regeneración.

La recepción de la filosofía de la praxis

Una segunda lectura, la que —digámoslo también así para abreviar— ha buscado encontrar en el marxismo los fundamentos de una filosofía de la *pra-*

---

[62] Cf. Franzé, J. *El concepto de..., op. cit.*

[63] Castillo, S. «De *El Manifiesto...*», *op. cit.*, p. 51.

[64] Cf. Franzé, J. *El concepto de..., op. cit.*

[65] Cf. Marx, K. *El Capital*, traducción de Justo, J. B., Imprenta de F. Cao y D. de Val, Madrid, 1898. En realidad había habido tentativas anteriores a la de Justo. Primero, entre 1886 y 1887, el abogado Pablo Correa y Zafrilla edita en varios números del periódico *La República* de Madrid una traducción de la versión francesa, publicada entre 1872 y 1875. Hasta 1975 la tradición había atribuido esta primera tentativa al diario *La Vanguardia*. Gracias a los trabajos de Santiago Castillo, este equívoco ha sido superado (cf. Castillo, S. «La prensa de Madrid...», *op. cit.*). En 1886, Antonio Atienza traduce al castellano el resumen de *El Capital* de Gabriel Deville. Ninguna de estas tentativas toma en consideración las versiones originales en alemán. Se puede considerar entonces la traducción de Justo, sacada de la cuarta edición alemana, como la primera traducción castellana de *El Capital* y como el antecedente directo de la que realizará ulteriormente Wenceslao Roces (Cenit, Madrid, 1935; FCE, México, 1946) y Pedro Scaron (Siglo XXI, Mexico, 1975).

xis o, si se quiere, ha buscado apropiarse de éste como filosofía, comenzó durante los años veinte a dejar igualmente sus huellas en los movimientos de trabajadores organizados en América Latina, esta vez a través de la pluma de José Carlos Mariátegui.[66] Así, en el contexto de la crítica que Mariátegui dirige a Henri de Man, a Emile Vandervelde y a Max Eastman y que formó parte del conjunto de artículos aparecidos en Lima entre 1928 y 1929 y que serán publicados como *Defensa del marxismo*, podemos leer:

> «Las proposiciones que Max Eastman copia de las *Tesis sobre Feuerbach* en *La ciencia de la revolución* no le bastan a éste como garantía del sentido totalmente nuevo y revolucionario que tiene en Marx el empleo de la dialéctica [...]. De la misma manera Enrico Ferri, dando al término "socialismo científico" una acepción estricta y literal, Eastman pensó que era posible algo así como una ciencia de la Revolución.»[67]

La referencia a las *Tesis sobre Feuerbach* —la primera, a nuestro conocimiento, en un escrito latinoamericano—, las mismas que constituyen, sin duda, el momento fundante de la noción de *praxis* al interior de la obra de Marx,[68] sugiere la presencia, en el aparato conceptual de Mariátegui, de un sistema de referencias teóricas y políticas cuyo origen debe buscarse en su particular itinerario intelectual.[69] «He hecho en Europa mi mejor aprendizaje [...]», dice Mariátegui en la presentación de *Los siete ensayos*.[70] Sin embargo, a medida que se recorren sus escritos, «Europa» se asimila cada vez más a «Italia». Una Italia donde Mariátegui va a «desposar una mujer y algunas ideas [...]»[71] y a la que va a explorar a través de Benedetto Croce —a quien lo ligaban vínculos parentales del lado de Anna Chiappe, su mujer—[72] de los *Consigli de fabbrica*, de *l'Ordine Nuovo*, del *Congresso de Livorno* y de la fundación del *Partito Comunista Italiano*. Una Italia rica en la fuerza de su historia y en la vitalidad de sus procesos sociales, los que, a comienzos de los años veinte —bajo el telón de fondo del ascenso del fascismo—, estimulaban un clima fuertemente antipositivista.

Paradójicamente, es el mismo Engels que ante la tumba de Marx intenta un paralelo entre la obra de éste y la de Darwin y que no encuentra objeción

---

[66] Cf. *Mariátegui total*, 2 vols., Amauta, Lima, 1994.

[67] MARIÁTEGUI, J. C. «Defensa del marxismo», en *Obras*, tomo I, Casa de las Américas, La Habana, 1982, p. 202. Mariátegui leyó probablemente la edición francesa del texto de EASTMAN, *La science de la révolution*, Gallimard, París, 1927.

[68] MARX, K. «Tesis sobre Feuerbach», en *Obras escogidas de..., op. cit.*, tomo I, pp. 7-10. Sobre el tema, cf. LABICA, G. *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*, PUF, París, 1987.

[69] Cf. MELIS, A. «Prólogo» a *Mariátegui total, op. cit.*, pp. 1-24.

[70] MARIÁTEGUI, J. C. *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, prefacio de PARIS, R., Maspero, París, 1968, p. 32.

[71] MARIÁTEGUI, J. C. *Carta a Samuel Glusberg*, 10 de enero de 1927.

[72] Cf. MELIS, A. «J. C. Mariátegui, primo marxista d'America», en *Critica marxista*, n.° 2, Roma, marzo-abril, 1967, pp. 132-157.

alguna a la difusión de *Socialismo utópico y socialismo científico* el que introducirá en Italia las *Tesis sobre Feuerbach* enviando a Antonio Labriola —un cuarto de siglo antes de la llegada de Mariátegui— un ejemplar de su *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, publicado en Stuttgart en 1888 y conteniendo en su apéndice las *Tesis...*,[73] las cuales, según su propia opinión, representaban «el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo [...]».[74] La recepción del texto puede determinarse con precisión examinando la correspondencia de Labriola con Engels[75] y la circunstancia de que el interlocutor de Engels en Italia haya sido Antonio Labriola no puede haber sido ajena a la difusión de una lectura de las *Tesis...* capaz de incorporar la dimensión filosófica que les era propia. Así, no parece en absoluto una casualidad que el «meollo» del pensamiento de Marx fuera definido por Labriola, antes que nadie, como «filosofía de la *praxis*».[76] Labriola, tal como nos lo recuerda Biagio de Giovanni, «rechaza toda tentativa de reducir el marxismo a una "ciencia" que estuviera subordinada a una filosofía general que tuviera otro origen [...]»,[77] rechazo que encontraremos igualmente presente en la obra de Mariátegui y que transformará a éste en el primer exponente latinoamericano de una lucha teórica y política contra la carga positivista que el marxismo de la Internacional Socialista[78] —y más tarde el de la Internacional Comunista—[79] deslizaba hacia América Latina. Aunque, como advierte Robert Paris, Labriola no aparece citado por Mariátegui sino de una manera episódica[80] y siempre bajo la mediación de Croce —pues éste será «el portador de determinados temas [...]» que están presentes en el marxismo de Mariátegui—,[81] el paso de las *Tesis...* por las manos de Labriola constituye un hito esencial en la filiación del «circuito» que intentamos reconstruir. Determinado por éste, la investigación muestra un segundo momento igualmente importante para el problema que nos ocupa: se trata de la publicación, en Pisa, durante el año 1899, del texto de Giovanni

---

[73] ENGELS, F. «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», en *Obras escogidas de...*, tomo III, *op. cit.*, pp. 353-395.

[74] IBÍDEM, p. 354.

[75] En la carta fechada en Roma en abril de 1890 podemos leer que Labriola dice a Engels: «Vi ringrazio vivamente per l'invio della copia della nuova edizione, in parte rifatta, del vostro interessante lavoro su Feuerbach che avevo già visto nella *Neue Zeit...*», en *Antonio Labriola. Lettere a Engels*, Rinascità, Roma, 1949, p. 1. En efecto, una primera versión del *Ludwig Feuerbach...* había visto la luz en 1886, en los números 4 y 5 de la *Neue Zeit*. Sobre la correspondencia entre Engels y Labriola, cf. SANTUCCI, A. «La correspondence avec Engels», en *Labriola d'un siècle á l'autre*, bajo la dirección de LABICA, G. y TEXIER, J., Méridiens Klincksieck, París, 1988, pp. 93-105.

[76] Cf. LABRIOLA, A. *Discorrendo di socialismo e di filosofia, lettere a Giorgio Sorel*, Loescher, Roma, 1898.

[77] DE GIOVANNI, B. «Pour Labriola», en *Labriola d'un siècle...*, *op. cit.*, p. 160.

[78] Cf. FERNÁNDEZ, O. *Mariátegui o la experiencia del otro*, Amauta, Lima, 1994.

[79] Cf. FLORES GALINDO, A. *La agonía de Mariátegui*, Editorial Revolución, Madrid, 1991.

[80] Cf. PARIS, R. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Cuadernos Pasado y Presente, n.º 92, México, 1981.

[81] IBÍDEM, p. 122.

Gentile, *La filosofia di Marx*, que junto con representar la primera traducción italiana de las *Tesis...*, hace de éstas el objeto de su estudio.[82] La presencia de *La filosofia di Marx* en el debate italiano de principios de siglo tuvo una cierta significación. Croce —tal como lo recuerda también Robert Paris—,[83] en el prólogo de *Materialismo historico e economia marxistica*,[84] texto del cual Mariátegui citará diversos fragmentos, recomendaba a sus lectores el escrito de Gentile.[85] Es justamente la presencia de estos fragmentos en los escritos de Mariátegui la que muestra, de una manera precisa, *la conexión orgánica del debate italiano con el surgimiento de la filosofía de la praxis en América Latina.*

Marcado por un historicismo radical, Mariátegui sostiene, más allá de las necesidades instrumentales de la lucha política, que la crítica marxista «estudia concretamente la sociedad capitalista [...]»[86] y que, por lo tanto, «Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la realidad actual [...]».[87] Trabajando desde *la identidad entre historia y filosofía*, y en contra de todas las certezas del «socialismo científico», Mariátegui le asigna a su propia actividad la sanción de la segunda tesis sobre Feuerbach: «La cuestión de saber si puede concedérsele al pensamiento humano una verdad objetiva no es una cuestión de teoría, sino una cuestión práctica [...].»[88] Práctica significa aquí confrontación; búsqueda en la Historia desde la Historia y si, como dice Gramsci, «la filosofía de la *praxis* es el historicismo absoluto [...]»,[89] los escritos de Mariátegui despliegan, por decirlo así, voluptuosamente, esta percepción, la que lo lleva a confrontar su aparato conceptual —el «canon» de Marx— con la complejidad de las imbricaciones de la sociedad peruana y cuyo resultado más visible se plasma en los *Siete ensayos...* «La Historia es siempre original [...]» —parece decir Mariátegui—. Así, la experiencia colectiva desarrollada por la sociedad incaica representa para él un punto de apoyo para el proyecto socialista, pues si bien la conquista y la colonización echaron «sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista las bases de una economía feudal [...]»,[90] los hábitos comunitarios del socialismo incaico construidos «de un modo solidario y orgánico [...]»,[91] donde el trabajo se realiza «con el menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo [...]»,[92] constituyen ese «factor incontestable y concreto que le da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agri-

---

[82] Cf. Gentile, G. *La filosofia di Marx*, Spoerri, Pisa, 1899.

[83] Cf. Paris, R. *La formación..., op. cit.*

[84] Cf. Croce, B. *Materialismo historico e economia marxistica*, décima edición, Laterza, Bari, 1961.

[85] Cf. Mariátegui, J. C. «Defensa...», *op. cit.*, pp. 149-150.

[86] Mariátegui, J. C. «Defensa...», tomo I, *op. cit.*, p. 139.

[87] Ibídem.

[88] Marx, K. «Tesis...», *op. cit.*, p. 8.

[89] Gramsci, A. *Quaderni del Carcere*, Einaudi, Turín, 1977, p. 1437.

[90] Mariátegui, J. C. *Siete ensayos...*, p. 64.

[91] Ibídem.

[92] Ibídem, p. 106.

cultura y la vida indígena»,[93] de tal manera que «la doctrina socialista puede darle un sentido moderno, constructivo a su causa [...]».[94] El testimonio del propio Marx corre raudo en ayuda de la tentativa mariateguiana. Así, en 1877 —en un texto que Mariátegui nunca conoció— Marx reivindicaba para su propia obra el mismo historicismo absoluto que reclamaba Gramsci:

> «El capítulo de mi libro que versa sobre la acumulación originaria se propone señalar simplemente el camino por el que, en la Europa occidental, nació el régimen feudal capitalista del seno del régimen económico feudal [...]. Mis críticos a todo trance quieren convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a la que se hayan sometido fatalmente todos los pueblos, cualquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran [...].»[95]

Práctica. *Praxis.* Historia abierta. La teoría no es ni puede ser «ciencia» *porque no es ni puede ser un resultado.* Su esencia es volátil. Su equilibrio, inestable. De lo que se trata es de *leer* la Historia. De *leer* esa sustancia que no tiene estructura ni forma *a priori.* En la aventura de esta lectura, Mariátegui —sin habérselo nunca propuesto— va a recapturar y desarrollar uno de los temas que Marx anotó durante los últimos años de su vida. La identidad del modo en que ambos se aproximan, respectivamente, a la comuna indígena y a la comuna rural rusa, enuncia ante todo —y más allá del azar de un resultado simétrico— *la prioridad ontológica que ambos conceden a la Historia.*[96]

> «En varios lugares de *El Capital* aludo a la suerte que corrieron los plebeyos en la antigua Roma —nos dice Marx—. Eran campesinos originariamente libres que cultivaban cada cual por su propia cuenta una parcela de tierra de su propiedad. Estos hombres fueron expropiados, en el transcurso de la historia de Roma, de las tierras que poseían. El mismo proceso que los separaba de sus medios de producción y de sustento sentaba las bases para la creación de la gran propiedad territorial y de los grandes capitales en dinero. Hasta que un buen día la población apareció dividida en dos campos: en uno, hombres libres despojados de todo menos de su fuerza de trabajo; en el otro, dispuestos a explotar este trabajo, los poseedores de todas las riquezas adquiridas. ¿Y qué ocurrió? Los proletarios romanos no se convirtieron en obreros asalariados, sino en una plebe ocio-

---

[93] IBÍDEM.

[94] IBÍDEM.

[95] MARX, K. «Carta a la redacción de la *Otiechestviennie Zapiski*», en *Marx, Engels: Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa,* Cuadernos Pasado y Presente, n.º 90, México, 1980.

[96] Cf. MASSARDO, J. «Mariátegui et Iglesias», en comunicación al coloquio *Mariátegui et l'Amérique Latine au seuil du xxi siècle. A propos d'un centenaire.* Realizado en París en La Sorbonne, los días 2, 3 y 4 de noviembre de 1994.

sa cuyo nivel de vida era más bajo aún que el de los «blancos pobres» de los Estados Unidos y al margen de los cuales se desarrolló el régimen de producción no capitalista, sino basado en el trabajo de los esclavos. He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que, aun presentando palmarias analogías, se desarrollan en diferentes medios históricos y conducen, por tanto, a resultados completamente distintos. Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica [...].»[97]

Más aún, si pensamos *El Capital* como el aspecto más desarrollado de la crítica marxiana a la formación social capitalista —vale decir como la crítica del modo de producción capitalista— no podemos sino evidenciar cómo la naturaleza perfectamente acotada del objeto se alza en testimonio elocuente del límite histórico que Marx le asigna al texto. «Me propongo —dice Marx— el análisis del modo de producción capitalista y de las relaciones de producción e intercambio a él correspondiente [...].» Ergo: de ningún otro.[98] Dos consecuencias teóricas que anotamos a vuelo de pluma se desprenden de esta característica del trabajo de Marx. De una parte, la certeza de la construcción conjunta de teoría y método, pues, si toda teoría explica el comportamiento de un objeto y el marxismo —pensado como teoría— explica el comportamiento del suyo dando cuenta de la legalidad específica de la formación social capitalista, el método representa, entonces, una forma también específica de aproximación a dicho objeto. De otra manera, representa la forma en que el sujeto cognoscente —los trabajadores— organiza la relación con su objeto: la formación social capitalista; representa, según la afirmación tan felizmente reivindicada por Della Volpe, «la lógica específica del objeto específico [...]».[99] La naturaleza histórica del objeto le asigna, de este modo, su propio carácter al método construido para explicarlo; lo determina, asignándole límites perecederos, por decirlo así, contaminándolo con su propio «pecado original» y anunciándole, de este modo, su inevitable muerte conjunta. De otra, la vigencia de la filosofía de la praxis, de la reafirmación de su vitalidad en el proceso de nuestro propio autorreconocimiento como actores de una sociedad cuyas leyes de desarrollo constituyen el objeto de su discurso, de que «mientras el capitalismo no haya transmutado definitivamente, el canon de Marx seguirá siendo válido [...]».[100]

---

[97] Ibidem, p. 65.

[98] Marx, K. *El Capital*, tomo I, Siglo XXI, México, 1975, p. 7.

[99] Della Volpe, G. «Les écrits philosophiques posthumes (critique matérialiste de la dialectique *a priori*)», en *Rousseau et Marx et d'autres écrits*, Grasset, París, 1974, p. 206.

[100] Mariátegui, J. C. «Defensa...», *op. cit.*, p. 139.

Esta forma de recrear una filosofía de la *praxis* implicaba, desde otro ángulo, el que Mariátegui, por la vía del rescate de claves culturales y políticas que aparecen en el proceso histórico, relativizara también radicalmente el economicismo presente en el bagaje teórico de las Internacionales. Mariátegui construye así una perspectiva que integra «los elementos de la economía con las esferas "sobreestructurales", donde "el método marxista busca la causa económica en último análisis [...]"»,[101] donde «el hecho económico y el hecho político son consustanciales y solidarios [...]»,[102] donde «la premisa política, intelectual, no es menos indispensable que la premisa económica [...]»,[103] porque «el socialismo no puede ser la consecuencia automática de una bancarrota [...]»,[104] cuestión que «nunca han sabido entender los que reducen arbitrariamente el marxismo a una explicación puramente económica de los fenómenos [...]»,[105] «los intelectuales que exageran interesadamente el determinismo de Marx [...]»,[106] los que niegan la voluntad humana y su papel transformador en los procesos sociales, los que niegan esa energía y esa emoción que emerge sólo de la convicción profunda porque, al fin, «el carácter voluntarista del socialismo no es menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica que su fondo determinista [...]».[107] Será por ello que Mariátegui dirá que Henri de Man «ignora y elude la emoción, el *pathos* revolucionario [...]».[108] Mariátegui cree que para valorar el rol de la voluntad «basta seguir el desarrollo del movimiento proletario desde la acción de Marx y Engels en Londres, en los orígenes de la Asociación Internacional de Trabajadores, hasta su actualidad dominada por el primer *experimento* de Estado Socialista: la URSS [...]»,[109] porque «en este proceso cada palabra, cada acto del marxismo, tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista [...]»,[110] porque, al fin y al cabo, «la historia, en gran proporción, es puro subjetivismo y, en algunos casos, es casi pura poesía [...]».[111] La naturaleza sobrecargada de esta argumentación no puede entenderse sino en una vinculación estrecha con una visión de la acción revolucionaria y del proyecto socialista en su conjunto. La influencia de Sorel —aunque siempre bajo la mediación de Croce— en este caso es explícita: «El mundo espiritual del trabajador —dirá Mariátegui—, su personalidad moral preocuparon al autor de *Réflexions*

---

[101] Ibídem, p. 126.
[102] Mariátegui, J. C. «La unidad de la América Indoespañola», en *Obras*, tomo II, *op. cit.*, p. 248.
[103] Mariátegui, J. C. «Defensa...», *op. cit.*, p. 171.
[104] Ibídem.
[105] Ibídem, p. 128.
[106] Ibídem, p. 156.
[107] Ibídem, p. 159.
[108] Ibídem, p. 126.
[109] Ibídem, p. 159.
[110] Ibídem.
[111] Mariátegui, J. C. «El rostro y el alma del Tawantisuyu», en *Obras*, tomo II, *op. cit.*, pp. 300-301.

sur la violence tanto como sus reivindicaciones económicas [...]»,[112] de allí que «la función ética del socialismo debe ser buscada en la creación de una moral de productores en el propio proceso de la lucha anticapitalista [...]».[113] La ética así pensada tiene un carácter extraordinariamente concreto, representa ese punto de llegada real-imaginario, esa concreción de la utopía posible, se trata de un esfuerzo consciente, de una creación colectiva por la propia lucha contra el capital, convicción que no puede dejar de evocarnos otra imagen más reciente, más palpable, pero no por ello menos impregnada de esa integridad profunda tan propia de una moral de trabajadores de la que nos habla Mariátegui: la figura de Ernesto Guevara...

Así, motivado por la convicción de su papel como elemento catalizador de representaciones apriorísticas de un hondo potencial revolucionario situado quizá, como advierte Robert Paris, «en la realidad ontológica del hombre [...]»[114] o, por lo menos, en la visión del mundo de las clases subalternas, Mariátegui cree que «la teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico [...]».[115] El mito cobra así el valor de un símbolo, de una bandera, de una utopía posible, porque «la fantasía no tiene valor alguno sino cuando crea algo real [...]»[116] y «un gran ideal humano, una gran aspiración humana no brota del cerebro ni emerge de la imaginación de un hombre más o menos genial. Brota de la vida. Emerge de la realidad histórica...».[117] Así, «un ideal caprichoso, una utopía imposible, por bellos que sean, no conmueven nunca a las muchedumbres [...]».[118] Junto con Sorel, Mariátegui afirmará entonces que «hay que juzgar los mitos como medios de actuar sobre el presente [...]»,[119] pues «es preciso que los revolucionarios estén convencidos de que la obra a la que se consagran es una obra sublime [...]»[120] y, en esa perspectiva, decir de su lado que «el mesiánico milenio no vendrá nunca [...]»,[121] que «el hombre llega para partir de nuevo [...]»,[122] pero que, sin embargo, «no puede prescindir de la creencia que la nueva jornada será la jornada definitiva [...]»,[123] porque «ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después, aunque en las entrañas porte su germen [...]».[124] Puesta en el límite, es-

---

[112] Mariátegui, J. C. «Defensa...», *op. cit.*, p. 129.

[113] Ibídem, p. 151.

[114] Paris, R. *La formación...*, *op. cit.*, p. 143.

[115] Ibídem, p. 124.

[116] Mariátegui, J. C. «Internacionalismo y nacionalismo», en *Obras*, tomo I, *op. cit.*, p. 286.

[117] Ibídem.

[118] Ibídem, p. 287.

[119] Sorel, G. *Considerazioni sulla violenza*, Laterza, Bari, 1970, p. 185.

[120] Ibídem, p. 199.

[121] Mariátegui, J. C. «La lucha final», en *Obras*, tomo I, *op. cit.*, p. 418.

[122] Ibídem.

[123] Ibídem.

[124] Ibídem.

ta percepción de Mariátegui será la que le lleve a expresar que «en lo inverosímil hay, a veces, más verdad y más humanidad que en lo verosímil»,[125] internándose con ello en el ámbito de lo irracional en esa particular sensibilidad que denominará recurrentemente *la emoción de la época* y en la fe como fuerza de convicción, «porque no tener una fe es no tener una meta [...]»,[126] porque «marchar sin una fe es *patiner sur place...*»[127] o, dicho con el pretexto de la poesía de Henry Frank, «la raison sans Dieu c'est la chambre sans lampe...».[128]

He aquí el discurso fundacional de la filosofía de la *praxis* en América Latina. Las *Tesis sobre Feuerbach* que Engels había enviado a Labriola han hecho un largo viaje, cuyos resultados han venido abriendo el camino a una reflexión a la que no son ajenos el programa de 1947 de los socialistas chilenos, las tesis de Ernesto Guevara, la teología de la liberación, el sandinismo, el Partido de los Trabajadores de Brasil y, sobre todo hoy, la experiencia de Chiapas... Si la influencia orgánica de Engels parece ser menos reconocible aquí que en la tentativa de lectura del «marxismo como ciencia», no es inútil recordar que en su nexo con Labriola, en algún eslabón perdido de una correspondencia, como se sabe destruida, su presencia ha estimulado también la vitalidad de esta tentativa latinoamericana de refundir teoría y práctica para transformar el mundo.

[125] Mariátegui, J. C. «La realidad y la ficción», en *Obras*, tomo 2, *op. cit.*, p. 416.

[126] Mariátegui, J. C. «Arte, revolución y decadencia», en *Obras*, tomo II, *op. cit.*, p. 412.

[127] Ibídem.

[128] Mariátegui, J. C. «El hombre y el mito», en *Obras*, tomo I, *op. cit.*, p. 414.

ENGELS Y EL MARXISMO ITALIANO

Antonio A. Santucci
Revista Crítica Marxista
Italia

A la hora de hablar, en ocasión del centenario de la muerte de Engels, de su relación con el marxismo italiano, no puedo por menos que señalar una coincidencia singular. Efectivamente, este año se cumple también el centenario del nacimiento del marxismo teórico en Italia. Sé que habitualmente la fijación de períodos en las corrientes culturales suele ser más bien elástica e incluso controvertida. Sin embargo, al menos según la autorizada opinión de Benedetto Croce, los italianos tenemos el privilegio de conocer no sólo el año en que nació el marxismo teórico en nuestro país, sino incluso el día preciso en que lo hizo: el 27 de abril de 1895. Resulta fácil ironizar sobre la fiabilidad de este dato tan categórico, propio de una oficina del registro civil, aunque, en el fondo, la intención de Croce fuera correcta. La del 27 de abril es la fecha de una carta de Labriola, en la que informaba a su amigo de que estaba a punto de enviarle el manuscrito del ensayo *En memoria del Manifiesto de los comunistas.*[1] Y es sabido que en Italia la discusión crítica más seria de las teorías de Marx y Engels se inicia precisamente a partir de los escritos de Labriola sobre el materialismo histórico.

Pero ya que estamos hablando de centenarios, quisiera recordar el tercero de ellos, que me fue sugerido por un viejo chiste de Max Weber, citado en repetidas ocasiones, que dice así: «Quien tenga necesidad de ver visiones del mundo, que vaya al cine.» Y la astucia de la historia ha puesto en escena un simbólico cambio de guardia. En perfecta sincronía, hace cien años desaparecía el principal inspirador del marxismo como visión integral del mundo y aparecía el cine. Conviene decir ahora que (salvo raras excepciones) la mayoría de los teóricos marxistas italianos ha aceptado la alternativa aconsejada por Weber y ha decidido frecuentar más las salas cinematográficas y consultar mucho menos el *Anti-Dühring* y la *Dialéctica de la naturaleza.* Por otra parte, y al margen de metáforas, para quien tenga cierta familiaridad con las vicisitudes del marxismo en Italia (o mejor dicho, en plural, la de los *marxismos,* hoy tan extendida) la obstinación por desvalorizar la aportación de Engels no constituye una novedad.

---

[1] Ver. CROCE, B. «Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)», en LABRIOLA, A. *La concezione materialistica della storia,* Laterza, Bari, 1938, p. 267

Visto a grandes rasgos, las razones del fenómeno parecen bastante obvias (y hay que añadir que bastante genéricas). Normalmente Engels es considerado, para bien o para mal, como el responsable de un intento de hacer una versión *sistemática* del marxismo, funcional a una presunta necesidad de ofrecer una doctrina completa. Por el contrario, el teórico marxista italiano más influyente, incluso a nivel internacional, será un pensador, como Antonio Gramsci, decididamente antisistemático, tanto por mentalidad y método de investigación como por la forma abierta y fragmentaria de su obra. Además, propugnar el paso del socialismo «de la utopía a la ciencia» en un ambiente cultural que ya desde principios del siglo XX estaba determinado por el renacimiento del idealismo, no podía encontrar sino resistencias e incomprensiones. Por otra parte, teniendo en cuenta que la dimensión cientifista y objetivista del marxismo cono concepción del mundo se va a encontrar con la crítica radical de Lukács y de muchos neomarxistas, no puede sorprender la censura que recibió por parte del neoidealismo. Y no hay que olvidar que en el debate filosófico sobre la obra de Marx que se hace en Italia intervienen inmediatamente (y como protagonistas) Croce y Gentile. Y que tanto el primero, que negaba valor cognoscitivo a las ciencias naturales y físico-matemáticas, como el segundo, que había decidido plantear una guerra total al positivismo, sin arrepentimientos ni distinciones (ni siquiera entre Loria y Federico Enriques), contribuyeron en gran medida a encauzar el debate sobre el materialismo histórico y dialéctico dentro de los márgenes de sus propios intereses especulativos.

En cambio, la actitud de la historiografía marxista italiana es distinta con respecto a lo que, con el paso del tiempo, se definirá como el «problema Engels». Y no es casual que una de las autocríticas más severas procediera precisamente de un histórico, Ernesto Ragionieri, que en 1970 escribía lo siguiente: «Frente al desprecio, hoy tan extendido, a la importancia de Engels, nosotros mismos, como marxistas, hemos de plantearnos el problema de si hemos hecho todo aquello que era necesario para apreciar la importancia de Engels, si nosotros, por decirlo con toda claridad, no somos también corresponsables de esta subvaloración de Engels. En mi opinión, eso es lo que ha ocurrido.»[2] Y sin embargo, Ragionieri ha sido un estudioso que personalmente tiene muy poco que reprocharse. Autor de un libro fundamental sobre *Socialdemocracia alemana y socialistas italianos*, de importantes investigaciones sobre *El marxismo y la Internacional*,[3] abordó con gran pericia el desarrollo de la conciencia socialista en Italia, sobre todo en relación con las orientaciones y las influencias del partido alemán en la época de la II Internacional. Y en ese contexto el papel de Engels no queda en absoluto disminuido, tanto en el aspecto político como teórico. Y no podía ser de otra manera. Engels ya se había de-

[2] RAGIONIERI, E. «Il "vecchio" Engels e la storicitá del marxismo», en *Storiografia in cammino*, Editori Riuniti, Roma, 1987, p. 233.

[3] Véanse respectivamente en las ediciones Feltrinelli, Milán, 1961; y en Editori Riuniti, Roma, 1972.

dicado atentamente (junto a Marx) a estudiar los problemas del Risorgimento, fue en los años setenta secretario para Italia del Consejo general de la Internacional, polemizando en varias ocasiones con Mazzini y colaborando en *La Plebe* de Enrico Bignami, había establecido una relación intensa (a veces no sólo epistolar) con Cafiero, Turati, Pasquale Martignetti, Labriola.[4] Y de estos temas, y de otros, dan cuenta también las reconstrucciones y las recopilaciones documentales publicadas con felices resultados por Gianni Bosio, Giuliano Procacci, Gastone Manacorda, Enzo Santarelli, Lugi Cortesi, Gian Mario Bravo y sus discípulos y colaboradores.[5] Me estoy refiriendo a una época, comprendida entre los cincuenta y los sesenta, que fue particularmente floreciente en ese tipo de estudios. Pero, por ejemplo, la exigencia de recopilar y estudiar los textos «italianos» de Marx y Engels es más antigua. Desde 1921, en un prefacio a *Revolución y contra-revolución en Alemania,* Croce consideraba oportuno sacar de la *Neue Rheinische Zeitung* (el diario y no la revista del mismo nombre) todos los artículos y las opiniones concernientes a la revolución italiana de 1848 y, juntándolas con otras notas aparecidas en sus escritos políticos —como en el *Herr Vogt*—, hacer con ello una publicación con el título *Carlos Marx e Italia.*[6] (Si queremos ser filológicamente escrupulosos, hay que señalar que los artículos y las opiniones sobre el 48 en Alemania que aparecieron en el *New York Daily Tribune* habían sido escritos en su mayoría realmente por Engels, como aclarará la publicación del carteo Marx-Engels, aún inédito en la época del prefacio de Croce.) Más tarde también Gramsci, en una nota muy bien articulada del *Cuaderno 16,* «Los fundadores de la filosofía de la praxis en Italia», defenderá un proyecto análogo: «Una recopilación sistemática de todos los escritos (incluido el epistolario) que se refieran a Italia o consideren problemas italianos.»[7]

A estas menciones sumarias puede añadirse que la historiografía marxista italiana, especialmente la comunista, ha acogido con equilibrio, sin adhe-

---

[4] Sigue siendo indispensable al respecto la amplia recopilación sobre Marx y Engels, *Corrispondenza con italiani* (1848-1895), a cargo de DEL BO, G. Feltrinelli, Milán, 1964. En cuanto al carteo de Labriola con Engels, véase el *Epistolario 1890-1895,* más actualizado, a cargo de GERRATANA, V. y de SANTUCCI, A. A., Editori Riuniti, Roma, 1983.

[5] Me limito a mencionar MARX, K. y ENGELS, F. *Scritti italiani,* a cargo de BOSIO, G., edizioni Avanti, Milán-Roma, 1955; BOSIO, G. «La diffusione degli scritti di Marx e di Engels in Italia dal 1871 al 1892», en *Società,* junio y septiembre de 1951; PRACACCI, G. «Studi sulla II Internazionale e sulla socialdemocrazia tedesca», en *Annali delli Istituto Giacomo Feltrinelli,* Feltrinelli, Milán, 1958; LABRIOLA, A. *Lettere a E. Bernstein, L. e K. Kautsky (1895-1904),* a cargo de ANDREAS, B. Y PROCACCI, G., 1960; MANACORDA, G. *Il movimento operaio italiano attraverso i suoi congressi,* Editori Riuniti, Roma, 1963; *Il socialismo nella storia d'Italia. Storia documentaria dal Risorgimento alla Repubblica,* a cargo de MANACORDA, G., Laterza, Bari, 1966; SANTARELLI, E. *Il socialismo anarchico in Italia,* Feltrinelli, Milán, 1959; IDEM. *La revisione del marxismo in Italia,* ídem, 1964; *Il socialismo italiano tra riforme e rivoluzione (1892-1921),* a cargo de CORTESI, L. Laterza, Bari, 1969; BRAVO, G. M. *Marx e Engels in lingua italiana (1848-1960),* Edizioni Avanti, Milán, 1962 (aunque de Bravo hay que ver también el reciente *Marx ed Engels in Italia,* Editori Riuniti, Roma, 1992).

[6] MARX, K. *Rivoluzione y controrivoluzione o il 1848 in Germania,* Editorial Avanti, Milán, 1921, p. VII.

[7] GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere,* edición a cargo de GERRATANA, V., Einaudi, Turín, 1975, p. 1884.

siones acríticas pero también sin prejuicios dogmáticos, los escritos de Engels de los años noventa. Es más, determinadas posiciones estratégicas y tácticas del «viejo» Engels han sintonizado perfectamente con las directrices del PCI tras la liberación. Estoy pensando en la política de alianzas de la clase obrera y en su función dirigente dentro de un amplio bloque social y político (aspecto que aparece ya en la reflexión de Gramsci), en la autonomía y en la función no corporativa del partido de clase, abierto a los problemas de la nación y a las grandes cuestiones internacionales. Pero también en la relación con los intelectuales y en el paso de la centralización a la democracia interna, indispensables para un partido con características de masa. Y los comunistas italianos, que recuperaron la democracia tras veinte años de dictadura fascista, no podían cometer la ingenuidad de regalar al frente revisionista la dedicación de Engels al juego electoral y sus opciones parlamentaristas.

Un documento sobre la abierta actitud del PCI hacia las enseñanzas del último Engels —documento muy significativo, teniendo en cuenta su oficialidad— es el *Informe del VI Congreso del Partido Comunista Italiano* de Palmiro Togliatti. Cediendo también él al irresistible atractivo que tienen los centenarios, en enero de 1948 el secretario del PCI evoca el prefacio de Engels de 1893 a la edición italiana del *Manifesto,* un breve escrito que sin embargo condensa las mismas concepciones y análisis de la introducción de 1895 a las *Luchas de clase en Francia.* Y de las citas de Engels a los cambios producidos en los escenarios de lucha y en la fisonomía y los objetivos de los grandes partidos obreros organizados, como el socialdemócrata alemán, Togliatti obtiene indicaciones para asignar al PCI «la tarea de dirigir todas las fuerzas de la democracia hacia la construcción de una sociedad nueva». «La fecha de 1948 —explica Togliatti, retomando el sentido "profético" de las palabras de Engels— conecta con la de 1848 en la línea de la continuidad histórica, pero en unas condiciones en las que corresponde a una clase nueva, que se está afirmando como clase dirigente de toda la nación, conducir a toda la nación a cumplir las tareas que tiene frente a sí.»[8]

En esa época, la estrategia de Togliatti se dirigía a establecer un punto de inflexión en la historia del socialismo nacional: pasar de ser un movimiento que se limitaba a la lucha por la emancipación del proletariado a ser un baluarte democrático de toda la sociedad italiana. Y en este sentido se produce una indudable consonancia con las posiciones de los últimos años de Engels. Pero he decidido citar precisamente el *Informe del VI congreso del PCI* teniendo también en cuenta el año en que éste se celebra. Efectivamente, en 1948 confluyen varios acontecimientos, y todos ellos sirven para perfilar determinados aspectos de la presencia de Engels en el marxismo italiano de la posguerra, incluidos los más controvertidos, que se refieren al campo del marxismo teórico. En primer lugar, ese año se publica el primer volumen de los *Cuadernos* de Gramsci, «El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce». De manera que, al tiempo que dirige palabras elogiosas a la doctrina pro-

[8] Togliatti, P. *Opere*, vol. V, a cargo de Ciuppi, L., Editori Riuniti, Roma, 1984, pp. 425-426.

pagada por el partido bolchevique ruso, «formado y educado en la escuela de Marx y de Engels, de Lenin y de Stalin» —este último, naturalmente, «el más grande de todos»—,[9] Togliatti también pone en marcha la famosa «operación Gramsci», que iba a contribuir a quebrar la adhesión ideológica de los comunistas italianos al marxismo-leninismo así como al materialismo dialéctico de derivación soviética. Es decir, que para los comunistas italianos la influencia de las concepciones de Gramsci y la utilización escolástica de las categorías materialístico-dialécticas se entrelazan en un complicado nudo. Y tal vez sólo la adhesión del partido a una especie de *gramscismo*, entendido como hipóstasis y doctrina oficial alternativa al marxismo-leninismo, habría permitido deshacer ese nudo. Pero no ha ocurrido así (con indudable ventaja al menos para la futura vitalidad del legado de Gramsci).

En una determinada fase, y no precisamente breve, el materialismo dialéctico, en las formas en que se aplicaba en las escuelas de cuadros del partido, posteriormente vulgarizadas en relación con sus orígenes engelsianos, ha de ser sin duda considerado como parte de la cultura comunista italiana. Pero cuidado. Aunque el materialismo dialéctico llegara a desempeñar una función ideológica importante, superior incluso a la del materialismo histórico, dicha función se explicita sobre todo en el plano de la batalla política. Las fórmulas materialistas aprendidas por el militante-tipo difícilmente pueden convertirse en *sentido común* real entre las masas, aunque sí constituyen un instrumento polémico útil para rebatir el conocimiento metafísico del adversario de clase. Es archisabido que, en aquellos tiempos, hasta un problema como el del origen de la vida asumía sutiles significados políticos. Por un lado la denominada «reacción» planteaba su anticomunismo, obligación religiosa y político-moral, como prueba de la existencia de Dios, y advertía lo siguiente: «Cuidado con decir que la materia es el origen de las cosas: si así fuera, el fin de la existencia pasaría a ser la materia, la vida se convertiría en una lucha de los unos contra los otros para arrebatarse la materia, y actuar se definiría como odiar.» (Son palabras del padre Riccardo Lombardi.) Por otro lado, y como modelo de propaganda no menos rudimentario, se puede recordar la anécdota típica de un dirigente periférico del partido, que, contestando a las campañas clericales, explicaba el origen de la vida a los jóvenes sicilianos con el ejemplo del queso que, si se deja en el sótano, con el tiempo llega a producir gusanos.[10] Se trata de un ejemplo artesanal, pero no muy alejado en realidad de algunos de los que utilizó Engels en el *Anti-Dühring*, al elaborar esa dialéctica de los «ejemplos» que, precisamente en aquella época, y tratando de apoyarse en la autoridad de Lenin, fue atacada por Galvano della Volpe.[11]

---

[9] Ibidem, p. 427.

[10] Ver Mairino, G. C. *Autoritratto del PCI stalíniano (1946-1953)*, Editori Riuniti, Roma, 1991, pp. 186 y 250, nota 59.

[11] Ver «Marx e il segreto di Hegel», en Della Volpe, G. *Opere*, a cargo de Ambrogio, I., vol. 4, Editori Riuniti, Roma, 1974, pp. 147-149.

Siguiendo con el año 1948, el hecho de que la dirección de los comunistas italianos se alineara inmediatamente con las tristemente famosas tesis de Lysenko es un caso ejemplar de muy distinto alcance. Es absolutamente evidente que se trataba de una decisión exclusivamente política (la de ponerse del lado de la Unión Soviética y la de magnificar sus progresos). En aquel momento ni remotamente se podía pensar que el partido pudiera estar interesado en abrir un debate analítico para comprobar el fundamento científico de la agronomía de Lysenko o de las teorías biológicas de Micurin. Se contentaba con difundir el himno de Dvorjankin llamando a la «victoria de la ciencia verdadera sobre la pseudociencia, de la tendencia materialista sobre la tendencia idealista, reaccionaria, en biología».[12] Y precisamente porque no se trataba más que de una elección de campo, no sólo no se hizo adhesión fundamentada alguna a las teorías científicas de Lysenko, sino tan siquiera a su tendencia ideológica a atacar a la genética clásica en cuanto incompatible con el materialismo dialéctico y los principios tradicionales de la dialéctica de la naturaleza de Engels.

En el ámbito de una política cultural al menos formalmente comprometida en mantener juntas las «dos culturas», la humanista y la cientifista, el relieve adquirido por otros temas, desde la discusión sobre el «realismo socialista» zdanoviano hasta la elaboración historicista del eje De Sanctos-Spaventa-Labriola-Croce, pasando por la defensa del estudio del latín, tiene más interés que las declaraciones ritualistas sobre el valor de la ciencia y de la técnica en la fomación del hombre moderno (tesis sostenida también abiertamente por algún intelectual de prestigio, como Antonio Banfi). El objetivo principal de Togliatti es el de ofrecer a los comunistas italianos una nueva filosofía progresista, desde luego basada en la obra de Marx y de Engels, de Lenin y Stalin, pero homogeneizada a la cultura nacional mediante la aportación de Gramsci. El hecho de que a lo largo de este camino fueran luego cayendo en desuso elementos claves de la ortodoxia teórica, incluida la dialéctica materialista de Engels, era un precio que convenía pagar, y tampoco era de los más altos. Es muy sintomática en este sentido la posición de Ludovico Geymonat, que durante muchos años fue un baluarte solidísimo (y aislado) del engelsismo *made in Italy*.[13] Aunque también él, puesto que llevaba a cabo una

---

[12] Ver DVORJANKIN, F. «La vittoria della scienza biologica miciuriniana», en *Bolsevik*, n.º 16, 1948, texto mecanografiado difundido por la Federación Comunista de Roma (el texto es recogido en parte por MARINO, G. C. *Autoritratto del PCI stalìniano*, cit., pp. 188-189.

[13] Para una aguda exposición sintética de la aportación de GEYMONAT véase «Figure: Ludovico Geymonat, ou la lutte pour un materialisme dialectique noveau», en TOSEL, A. *Praxis*, Editions Sociales, París, 1984, pp. 219-234. Entre las numerosas obras de GEYMONAT, no se puede dejar de señalar la gran *Storia del pensiero filosofico e scientifico in 7 volumi*, (Garzanti, Milán, 1970-1976) dirigida por él, y en la que son de su puño y letra los importantes capítulos dedicados a Engels. Pero también hay que ver el volumen colectivo de BELLONE, E.; GEYMONAT, L.; GIORELLO, G., y TAGLIAGAMBE, S. *Attualitá del materialismo dialettico*, Editori Riuniti, Roma, 1974, en el que el denominado «grupo de Milán» declaraba estar buscando «una nueva concepción del mundo (natural y humano) realmente adecuada al nivel actual de conocimiento científico y a las instancias más profun-

labor de proselitismo entre los intelectuales no marxistas, decía que estaba convencido de que éstos «no se sentirían a gusto en nuestras filas si nosotros (los comunistas) pretendiéramos imponerles una filosofía que, por ser ajena a la cultura italiana, sería sentida por ellos como algo artificioso, poco sentido y por tanto culturalmente falso».[14]

La acogida sustancialmente tibia que el «problema Engels» tuvo en el partido comunista, tras el mutismo impuesto por el fascismo al marxismo teórico italiano (con la excepción obviamente de la investigación clandestina que llevó a cabo Gramsci), constituye al mismo tiempo un punto de llegada y una premisa. *Punto de llegada* de los caracteres atípicos que asumió la crítica engelsiana a partir de finales del siglo pasado; y *premisa* del escaso eco suscitado (incluso entre nuestros comunistas y marxistas oriundos menos proclives a la duda y la incertidumbre) por los durísimos ataques dirigidos en las últimas décadas a la elaboración de Engels y a la definitiva liquidación de su herencia teórica. A la hora de destacar por contraste la especificidad de estos dos aspectos, ayuda ciertamente la comparación con la situación de otros países. En primer lugar, como es obvio, con la Unión Soviética, donde el materialismo dialéctico del *Anti-Dühring* y del *Ludwig Feuerbach* se convierte en doctrina a través de los escritos de Plejanov y de Lenin, para asumir luego el rango de filosofía oficial del Estado. Creo sin embargo que bastará con destacar ahora un par de casos evidentes, más próximos a Italia y no sólo desde el punto de vista geográfico.

El primero de ellos es el de la extraordinaria importancia del *Anti-Dühring* en la formación de la *«Weltanschauung* universal-materialista basada en la síntesis entre naturaleza e historia» [15] que informa la ideología y la praxis política de la socialdemocracia alemana. En Alemania, la lectura en clave de monismo dialéctico de la obra de Engels se apoya en un terreno ya abonado por la tendencia darwiniana y evolucionista dominante en el movimiento obrero de los últimos treinta años del siglo XIX. La ortodoxia kautskiana nace como consecuencia del encuentro entre el darwinismo originario y la versión engelsiana sistemática del marxismo, y se desarrolla bajo la declarada cre-

---

das de nuestra sociedad» a partir del «materialismo dialéctico iniciado por Marx, Engels y Lenin». Por otra parte se debe a una discípula de Geymonat, Eleonora Fiorani, la primera monografía sobre Engels aparecida en Italia *(Friedrich Engels e il materialismo dialettico,* Feltrinelli, Milán, 1971), después de la de MONDOLFO, R. *Il materialismo storico in Federico Engels,* cuya primera edición es de 1912. También señalo en esta nota, aunque se pueda situar fuera de la «escuela» de Geymonat, otro trabajo que representa, junto a los de Mondolfo y Fiorani, la única obra en italiano de tres volúmenes expresamente dedicados a Engels: PRESTIPINO, G. *Natura e società. Per una nuova lettura di Engels,* Editori Riuniti, Roma, 1973.

[14] Cit. En AJELLO, N. *Intelettuali e PCI (1944-1958),* Laterza, Roma-Bari, 1979, p. 64.

[15] Ver la clara y siempre útil síntesis de STEINBERG, H. J. *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie, Zur Ideologie der partei vor dem 1 Weltkrieg* (trad. al italiano con el título *Il socialismo tedesco da Bebel a Kautsky,* Editori Riuniti, Roma, 1979, p. 51). Y del mismo autor véase también «Il partito e la formazione dell'ortodossia marxista», en *Storia del marxismo,* vol. II, *Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale,* Einaudi, Turín, 1979, pp. 181-200.

ciente influencia de Engels, a medida que Kautsky se va apartando del darwinismo radical de su juventud.

El segundo caso es el de Francia, donde a pesar de las características originales del debate marxista de los años sesenta y setenta y de alguna andanada lanzada por Sartre contra Engels en los primeros años posteriores a la guerra,[16] en el ámbito del partido comunista no logra asentarse una correcta distinción entre el pensamiento de Marx y el de Engels. De manera que el «problema Engels» se sigue arrastrando, impidiendo un acercamiento menos conformista al auténtico pensamiento de Marx. Es por ello que un hombre como Rubel se dedica, todavía en 1972,[17] a demostrar su propia intolerancia y a difundir las nuevas tesis polémicas sobre *Engels fundador,* opresor padrino de una «mitología aberrante»,[17] en un momento en el que quizás hasta Georges Marchais empezaba a nutrir ciertas dudas sobre el valor actual de los apuntes engelsianos sobre *El rozamiento de las mareas.*

Por el contrario, en Italia la alianza entre el socialismo de cuño reformista y evolucionista de finales de siglo y determinadas configuraciones científico-positivistas de la obra de madurez de Engels se revelará como un encuentro que no se llegó a producir. Más adelante tampoco la fuerza política de mayor peso e influencia en la formación ideológica del movimiento obrero, el PCI, se convertirá en defensor de un obtuso escolasticismo engelsiano o, en general, marxista-leninista. Se explican así los recorridos todo menos que lineales de una relación compleja, que sin embargo —y mediante un juego de referencias— pueden tal vez ayudar a hacer justicia de algunos lugares comunes.

Si se parte del presupuesto de que escritos como el *Anti-Dühring,* el popular extracto sobre *La evolución del socialismo desde la utopía a la ciencia,* o el *Ludwig Feuerbach* son realmente el fundamento teórico de esa fusión entre socialismo y positivismo que tiene su *agarre* político en el reformismo gradualista, hay que preguntarse cómo es posible que en el último decenio del siglo pasado (hasta entonces la circulación en Italia de los escritos de Marx y de Engels había sido mínima) se produjera una especie de error colectivo. Efectivamente, tanto los socialistas turatianos como su crítico y enemigo más vehemente, Antonio Labriola, cayeron juntos en la equivocación.

La imprudente ingenuidad de Turati y sus compañeros es de una evidencia claromorosa. Es cierto que la *Crítica Social* publica las pródigas hagiografías que de Engels hicieron Kautsky o Adler. Por otra parte, el propio Turati, en la nota necrológica de Engels, celebra en él al «monumento vivo de la uni-

---

[16] Ver *Les temps Modernes,* n.º 9, junio de 1946, pp. 1545 y ss.

[17] Ver «Punti di vista a proposito del tema "Engels fondatore"», en RUBEL, M. *Marx critico del marxismo,* Cappelli, Bolonia, 1981, pp. 59-63. Estigmatizando el uso masivo del *diamat* por parte de «3/4 de las publicaciones marxistas contemporáneas», de carácter «científico», no es casual que Lucio Colletti pusiera como ejemplos, a finales de los años cincuenta, a autores franceses como Garaudy y Prenant (ver *Marxismo y filosofía en Italia (1958-1971),* a cargo de CASSANO, F., De Donato, Bari, 1973, p. 141).

dad del partido, la garantía de la victoria futura», «nuestro más autorizado consejero, al que nos dirigíamos como a un padre en los momentos graves» y cosas similares. Sin embargo, una auténtica profundización en la aportación teórica de Engels, cuya autoridad (indiscutida en la época) habría sido un soporte de excepcional importancia para los socialistas italianos, se quedó en letra muerta. Entre otras cosas el *Anti-Dühring* no será traducido al italiano hasta 1901, y no será publicado por la Biblioteca de la *Crítica Social,* sino por el editor Sandron; tampoco la revista dedicará especial atención a la salida de la obra, relegándola a la reseña de los libros recibidos. En definitiva, el *Anti-Dühring* no gozará de demasiada fortuna, y estará lejos de constituir ese natural eslabón de enganche entre el partido socialista y los intelectuales de la escuela positivista.

Y sin embargo será Labriola, para quien los positivistas no eran más que «los representantes de la degeneración cretina del tipo burgués»,[18] quien insistirá en proponer la traducción del *Anti-Dühring,* un «libro insuperable» como *medicina mentis* para la juventud intelectual, que normalmente mira aquello que genéricamente se denomina socialismo dudando de sí misma y con criterios bastante vagos.[19] Por lo tanto, al aconsejar su difusión ¿tampoco Labriola habría entendido la curvatura determinista de la formulación enciclopédica del marxismo llevada a cabo por Engels? ¿Y ello a pesar del agudísimo olfato que había demostrado al desenmascarar las charlatanerías de los fautores de la *«trinidad* Darwin-Spencer-Marx»? [20]

En realidad, tendería más bien a creer que tanto la actitud de Turati como la de Labriola no nace de un error, sino de una perfecta conciencia científica (por parte de Labriola) y de una intuición empírica, no por ello menos exacta (por parte de Turati), de que la sustancia del *Anti-Dühring* chocaba con la *vulgata* corriente.

No es casual, por ejemplo, que una nota de la *Crítica Social* afirmara lo siguiente: «Lástima» que la ocasión del libro de Engels «fuese una polémica, que sin embargo desató entonces un enorme interés, en la que Dühring representaba un cierto pseudo-socialismo burgués, el de unos profesores que no eran ni carne ni pescado, cuya semilla está por desgracia bastante difundida también en Italia».[21] Y precisamente la constatación de que esa «semilla» no sólo había arraigado, sino que tenía sólidas raíces en los ambientes de la intelectualidad socialreformista italiana, parece inducir al ecléctico Turati a guardar la máxima prudencia. Tal vez su escasa familiaridad con los proble-

---

[18] LABRIOLA, A. *Epistolario 1890-1895,* cit., p. 326.

[19] LABRIOLA, A. «Discorrendo di socialismo e di filosofia», en *Saggi sul materialismo storico,* a cargo de GERRATANA, V. y GUERRA, A. Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 203.

[20] IBÍDEM, p. 232.

[21] Cit. en VIROLI, M. «Aspetti della recezione di Engels in Italia. Tra socialismo scientifico e crisi del marxismo», en *Anales* de la Fundación Lelio y Lisli Basso-Isocco, vol. V, *L'Antidühring: affermazione o deformazione del marxismo?,* Franco Angeli, Milán, 1981, p. 308 (también se remiten a este trabajo otras referencias a escritos y artículos citados más arriba).

mas teóricos no le permitía comprender cuántos puntos específicos de la crítica de Engels a Dühring eran aplicables, por analogía, a la matriz filosófica y a los comportamientos de los intelectuales que eran sus compañeros de viaje, sin excluir a ese Enrico Ferri que firma el prefacio a la edición italiana del *Anti-Dühring*, personaje del que con razón se ha dicho que pertenecía «más que a la historia del marxismo, al espacio folklórico de la cultura política».[22] Sin embargo, puesto que ha de elegir sin dudas de qué parte ha de ponerse, Turati no titubea. Es ejemplar el modo en que justifica la decisión de no publicar el prefacio de Engels al tercer libro de *El Capital*, donde Loria es tachado de «desparpajo sin límites, aliado a la facultad de escurrirse como una anguila a través de situaciones imposibles, un desprecio heroico por los puntapiés recibidos, la apropiación con mano veloz de las producciones ajenas», etc.[23] Así Turati escribe: «El momento actual en absoluto permite forzar la polémica y la dureza teórica. Ya llegará el día en que el avance del socialismo y de la conciencia proletaria hará que, además de útil, sea inevitable también en Italia una mayor rigidez doctrinal de la que ahora es posible.» [24] En definitiva, es mejor no provocar desgarros en el partido y herir la susceptibilidad del «ilustre» Loria que dar a conocer un escrito fundamental de Engels, que se refiere, entre otras cosas, a la obra mayor de Marx.

(Y aquí conviene mencionar de pasada el eje Labriola-Croce-Gramsci, que nacerá bajo la bandera del *anti-lorianismo* y que se aliará con Engels. Se trata, no es necesario decirlo, de tres autores que están divididos sobre el tema del marxismo, pero que están unidos por su severa crítica del positivismo.)

Pero el hecho de que también Labriola captó perfectamente el sentido de la obra de Engels, más allá de la forma de síntesis enciclopédica de los problemas filosóficos, naturalistas e históricos,[25] se deduce fácilmente sobre todo de su tercer ensayo. Para él, los escritos de Marx y de Engels tienen todos «un fondo común, y éste es el materialismo histórico, entendido en su triple aspecto, de tendencia filosófica en la visión general de la vida y del mundo, de crítica de la economía, que tiene formas de procedimiento reducibles a leyes sólo porque representa una determinada fase histórica, y de interpretación de la política, y sobre todo de la que beneficia al avance del movimiento obrero hacia el socialismo». Esos escritos «son los fragmentos de una ciencia y de una política que está en continuo devenir, y que otro [...] debe continuar». No hay que buscar «en esos fragmentos lo que no está, ni tiene por qué estar: por ejemplo, las respuestas a todas las cuestiones que la ciencia histórica y la

---

[22] Ver la introducción de GERRATANA, V. al *Anti-Dühring*, Editori Riuniti, Roma, 1985, p. XII.

[23] Ver K. Marx, *El Capital*, vol. 6, Siglo XXI, México, 1987, p. 23.

[24] TURATI, F. «Noi, un fatto personale che involge una questione generale», en *Critica Sociale*, n.º 10, 1895.

[25] Del *Anti-Dühring* como «eine eznyklopaistiche übersicht unsrer Auffassung der Philosophischen, natuwissenschaftlichen und geschictlichen Probleme», había hablado el propio Engels en una carta a Bernstein de 11 de abril de 1884 (ver Marx, K. y ENGELS, F. *Werke*, Ed. 36, Dietz Verlag, Berlín, 1967, p. 136).

ciencia social puedan presentar en toda su amplitud y su variedad empírica, o bien una solución sumaria a los problemas prácticos de cualquier época y de cualquier lugar [...]. De hecho los doctrinarios y los presuntuosos de todo tipo, los que tienen necesidad de ídolos de la mente, los fautores de sistemas clásicos que sirven eternamente, los compiladores de manuales y de enciclopedias, buscarán por arriba y por abajo en el marxismo todo aquello que éste nunca pretendió ofrecer a nadie. Estos entienden lo pensado y lo sabido como cosas que existen *materialmente,* pero no entienden el pensar y el saber como trabajo del que puedan sentirse orgullosos. Ellos son *metafísicos,* en el sentido que Engels atribuye a esta palabra».[26]

La interpretación de Labriola justifica suficientemente por qué él consideraba que el *Anti-Dühring* se podía utilizar para dar la vuelta, y no para garantizar *ex catedra,* la pasividad política que se deriva del principio del evolucionismo mecanicista. El marxismo crítico y «abierto» de Labriola está impregnado del desencanto suficiente para descubrir que la concepción materialista de la historia «necesita, para llegar a su madurez, de un estudio más amplio de los análisis concretos».[27] (Este juicio coincide con el de vuestro Manuel Sacristán sobre la «evidente inmadurez de la exposición de la dialéctica marxista en el *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la naturaleza*».)[28] A pesar de ello, en su testaruda y solitaria batalla para hacer surgir en Italia un auténtico partido revolucionario y de clase, Labriola afirma encontrar en Engels la fuente de inspiración teórica y de orientación práctica. Y quien afirma que era él, y no los ambientes positivistas del partido socialista, quien estaba de acuerdo con Engels, no es un crítico cualquiera, sino el propio Engels, quien en la polémica que enfrentará a Labriola y a Turati, preferirá colocarse de parte de un profesor de filosofía con fama de criticarlo todo en lugar de hacerlo con el líder del único partido obrero oficialmente constituido en Italia. No sólo, sino que fue Engels, en una carta a Sorge,[29] quien afirmó sin perífrasis alguna que Labriola era «rigurosamente marxista».

La identificación no precisamente muy estricta (a diferencia de lo que ocurría en Alemania) entre engelsianismo y movimiento socialista organizado produce también efectos en el marco de la «crisis del marxismo» destinados a durar mucho más tiempo. Resulta significativo, por ejemplo, que en una fase crucial de la lucha proletaria, la del bienio 1919-1920, el nombre de Engels brille por su ausencia incluso en el *Ordine Nuovo,* la revista gramsciana del «consiliarismo» turinés. De hecho, en Italia la ecuación que presentaba a Engels como único y auténtico intérprete de Marx, y por lo tanto como guía indiscutible de la clase trabajadora, no llegaría nunca a imprimir carácter. La

---

[26] LABRIOLA, A. *Saggi sul materialismo storico,* cit., pp. 182-183.

[27] LABRIOLA, A. *Epistolario 1890-1895,* cit., p. 402.

[28] Ver *La tarea de Engels en el Antidühring* (versión española de SACRISTÁN, M., Edit. Grijalbo, S.A., México, 1964, p. XXIII).

[29] Ver «Engels a F. A. Sorge», 30 de diciembre de 1893, en MARX, K. y ENGELS, F. *Opere,* vol. L, Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 500.

distinción precozmente inducida por Croce y Gentile entre la obra de Marx y la de Engels, con el *Anti-Dühring* a la cabeza, se iría afirmando sin dificultades. Viceversa, la inclinación engelsiana de Labriola sería sustancialmente marginal. Tanto es así que aun varios años más tarde, en los *Cuadernos*, Gramsci auspiciará que se vuelva a poner en circulación la «posición filosófica de Labriola, que es muy poco conocida fuera de un restringido círculo».[30] Y ni siquiera en ese «círculo restringido» las ideas de Labriola encuentran consenso. «Admira demasiado a Engels —escribía Croce— que en mi opinión ha contribuido a desviar y hacer degenerar el pensamiento de Marx.»[31] Y en esa valoración, a pesar de sus interpretaciones opuestas de la filosofía marxista de la historia, Croce coincide con Gentile, quien aseguraba a su vez que no creía que «Engels nunca hubiera penetrado en profundidad en la parte filosófica de las teorías de su compañero y maestro».[32] Pero hay algo más: según Croce, el auténtico «promotor» de la crisis del marxismo habría sido precisamente Labriola. Efectivamente: «Había en él dos almas: la del crítico y la del filósofo que habría querido organizar y corregir el marxismo (y en ese sentido estaba cerca no sólo de mí sino también de Bernstein y de otras figuras de la crisis) y la del revolucionario que sentía y hacía suyo el valor revolucionario de Marx y que, en ese sentido, habría debido alinearse con los dogmáticos y los conservadores, es decir, con los mantenedores del originario espíritu revolucionario de Marx, a saber, con Rosa Luxemburgo y Lenin, que en ese momento estaba empezando su obra.»[33]

El surco quedó trazado. Y a lo largo de él, en años recientes, tras ese Labriola intelectualmente próximo a Croce y a Bernstein, encontraremos, aunque depurado de su «espíritu revolucionario», a un Gramsci sometido al mismo tratamiento, y sacado a colación cien años después de su nacimiento en su nuevo papel de revisionista. Se trata de aplicaciones concretas de una operación más ambiciosa, que viene de lejos, y que tiene el engañoso propósito de reconocer finalmente los grandes méritos de Marx. Pero ello «sólo con la condición de amputar el tronco de todas sus ramas y, en definitiva, de hacer del pensamiento de Marx, liberado del marxismo, un pensamiento infecundo».[34] Y según esos habilidosos podadores, la primera rama que había que cortar, y la de mayor tamaño, no podía ser sino la de Engels.

Si intentamos seguir a Gramsci cuando reseña la fecundidad crítica de la categoría del «lorianismo», más allá de su lado irónico a la hora de denunciar episodios y protagonismos de pintorescas extravagancias intelectuales, vere-

---

[30] GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*, cit., p. 1507.

[31] Ver «Un'inedita lettera di Croce a de Sarlo su marxismo e vita morale», en *Rivista di studi crociani*, 1968, p. 78 (también en VIROLI, M. *Aspetti della recezione di Engels in Italia*, cit., p. 321).

[32] Ver «Recente interpretazione della filosofia della prassi», en GENTILE, G. *La filosofia di Marx*, Sansoni, Florencia, 1974, pp. 125-126.

[33] CROCE, B. «Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia», en LABRIOLA, A. *La concezione materialistica della storia*, cit., pp. 307-308.

[34] GERRATANA, V. *Postscriptum 1984* a su introducción al *Anti-Dühring*, cit., p. XL.

mos cómo llegan al paroxismo las consecuencias *vulgares* extremas de la distinción entre la aportación de Marx y la de Engels. Manejando con desenvoltura el esquema especulativo implantado por Croce y por Gentile, un loriano de lo más taimado, Arturo Labriola (que no tiene parentesco alguno con su homónimo Antonio), no sólo afirmará sin pestañear que «Engels fue y sigue siendo un cerebro muy limitado», sino que llegará a dudar de que el colaborador y encargado del legado literario de Marx conociese efectivamente sus obras.[35] Y en esa aseveración sin sentido de Arturo Labriola, que entre otras cosas era socialista en ese momento, se pueden medir los efectos desoladores de un intenso debate, que, al menos en apariencia, pretendía hacer triunfar la verdad de la exégesis científica sobre la falsificación que constituía el popular icono que representaba a los Dioscuros del comunismo.

No es que no haya habido autores italianos con capacidad para extraer conclusiones equilibradas del descubrimiento de las limitaciones que podía provocar la superposicion mecánica de la obra engelsiana con la de Marx. En particular, merecen aún ser discutidas con atención las interpretaciones de Mondolfo y, sobre todo, de Gramsci. Pero en este sentido, y dado que la lectura gramsciana de Engels es objeto de un informe analítico que se ha presentado en esta misma reunión, me limitaré a tocar un solo tema de los *Cuadernos de la cárcel,* que, sin embargo, me parece muy relevante.

> «Se podría escribir —considera Gramsci— un nuevo *Anti-Dühring* que desde este punto de vista podría ser un "Anti-Croce", resumiendo no sólo la *polémica* contra la filosofía especulativa, sino también la que se hace contra el positivismo y el mecanicismo y las formas deterioradas de la filosofía de la praxis.»[36]

Quisiera subrayar el reconocimiento de *polémica* que Gramsci hace de un eventual «Anti-Croce» y en consecuencia, y por analogía, del *Anti-Dühring.* Es posible que copiara la idea de Labriola,[37] pero lo importante es que Grams-

---

[35] «Marx nell'economia e come teorico del socialismo (1908)», cit. en MONDOLFO, R. *Il materialismo storico in Federico Engels,* la Nuova Italia, Florencia, 1952, p. 2. Obviamente Mondolfo toma sus distancias de la opinión de Arturo Labriola, si bien su investigación sigue la línea de una verificación filosófica de la diversidad de pensamiento entre Marx (más inclinado a los problemas del conocimiento) y Engels (más atento al problema del ser y del devenir). Sobre el *Engels* de Mondolfo véanse las consideraciones precisas de GARIN, E. «Mondolfo y la cultura italiana», en la recopilación *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo,* La Nuova Italia, Florencia, 1979, particularmente pp. 27-29; y en general, en el mismo volumen, el ensayo de ZANARDO, A. *Motivi e caratteri del marxismo di Rodolfo Mondolfo* (pp. 171-199).

[36] GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere,* cit., p. 1477.

[37] Refiriéndose al *Anti-Dühring,* Labriola escribió lo siguiente: «Excepto los párrafos susceptibles de ser aislados, que son aquellos que adquirieron cuerpo como opúsculo por sí mismos, que desde hace tiempo están dando la vuelta al mundo *[Sul passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza],* ese libro tiene como hilo conductor la crítica del señor Dühring, en cuanto fue inventor de una filosofía y de un socialismo a su manera. Ahora bien, ¿qué persona, que no viva en el círculo de los

ci restablece de alguna manera el polémico diseño originario y la ocasión de la que nace el *Anti-Dühring*, casi señalando implícitamente su contradictoriedad respecto al significado adquirido por la obra en la historia del marxismo (un *manual* polémico sería un gran manchón). Por otra parte, la división del trabajo establecida entre Marx y Engels, quien en varias ocasiones advierte: «Me ha tocado defender nuestras opiniones en la prensa periódica, lo que, en particular, significaba luchar contra las ideas opuestas»,[38] es un elemento que no hay que olvidar a la hora de entender la naturaleza de su larga colaboración y de evitar confusiones y conjeturas estériles.

Pero mantener el carácter ocasional y polémico de la obra de Engels no sólo ayuda a definir la tendencia por parte de Gramsci (y antes de Labriola) a buscar en el *Anti-Dühring* indicaciones metodológicas más que doctrinarias. Esa actitud puede servir también como antídoto contra la excesiva enfatización de la importancia de esta obra, como ocurre con la *Dialéctica de la naturaleza.* Por ejemplo, siempre he tenido la clara impresión de que para potenciar su ya mortífera crítica anti-engelsiana, un autor como Lucio Colletti procedió antes a agigantar desmesuradamente las dimensiones de su enemigo, de forma que la caída del nuevo Goliat resultara aún más estrepitosa. En su conocida introducción de 1958 a los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, Colletti se muestra preocupado por la pesada hipoteca que Engels supone para el marxismo, que de alguna manera viene a ser reinterpretado en términos especulativos y «vuelve a ser, por lo tanto, una "concepción general del mundo" en el viejo sentido de la palabra, una filosofía que supera y sobrepasa el análisis científico concreto». Para reforzar su propio argumento, Colletti recuerda que esa misma preocupación aparece en Gramsci, cuando éste señala que «el origen de muchos despropósitos contenidos en el *Ensayo* [de Bujarin] hay que buscarlo en el *Anti-Dühring* y en el intento, demasiado superficial y formal, de elaborar un sistema de conceptos en torno al núcleo originario de la filosofía de la praxis que satisfaciera la exigencia escolástica de totalidad».[39] Hasta aquí nada que alegar. Por otra parte, con veinte años de anticipación, había sido precisamente el maestro del joven Colletti, Galvano della Volpe, quien había tratado de revalorizar su versión del apartamiento de Marx respecto de Engels remitiéndose a Gramsci.[40] Todo lo más habría que preguntarse qué podía sacar Colletti de compartir un juicio con un autor como Gramsci, que como él mismo decía , «poco o nada tiene que decir en filosofía».[41] Suspendido en filosofía, Gramsci se recupera en cambio co-

---

que profesan la ciencia, y cuántos no alemanes tienen la obligación de interesarse por el señor Dühring? Desgraciadamente, cada nación tiene sus Dühring. Un Engels de otro país, quién sabe cuantos otros *anti-quién-sabe-qué* hubiera escrito o escribiría» *(Saggi sul materialismo storico,* cit., p. 203).

[38] Ver ENGELS, F. *Obras de Marx y Engels (OME),* Editorial Ayuso, Madrid, 1975, tomo II, p. 538.

[39] Ver ahora COLLETTI, L. *Il marxismo e Hegel,* Laterza, Roma-Bari, 1969, p. 110.

[40] Ver DELLA VOLPE, G. *Marx e il segreto di Hegel,* cit., pp. 137-138.

[41] COLLETTI, L. *Tra marxismo e no,* Laterza, Roma-Bari, 1979, p. 85. Para hacer una reconstrucción exhaustiva de la parábola teórica de Colletti, véase «Les trois lectures de Marx de Lucio Colletti»,

mo filólogo. Tal vez sin darse cuenta, sigue siendo Colletti quien cita una observación de Gramsci en la que éste señala que la obra de Engels tiene un significado provisional: «Se olvida —escribe, en efecto, Gramsci— que Engels, a pesar de que trabajó en ello durante mucho tiempo, dejó escasos materiales para demostrar la dialéctica ley cósmica.»[42] Y creo que aquí hay que inclinarse sin duda por esa cauta lectura «minimalista» de Gramsci, más que por la decisión de Colletti de situar la *Dialéctica de la naturaleza* entre los «principales escritos» de Engels, a los que habría que contraponer los escritos fundamentales de Marx, como *El Capital*,[43] obra en verdad poco comparable, en cuanto a su estructura y su elaboración, con los esbozos y fragmentos de Engels.

Con todo, el punto con el quisiera concluir es el que ya mencionaba del escaso clamor que suscitó en Italia el «problema Engels», pues en torno al mismo no se desencadenaron enfrentamientos políticos decisivos ni excomuniones ideológicas. En el fondo, incluso para autores como Della Volpe y Colletti es mucho más importante el «problema Hegel», respecto del cual la elaboración materialista-dialéctica de Engels no es para ellos sino un aspecto subordinado. Testimonio de ello es también el agudísimo ensayo de Cesare Luporini sobre *El marxismo y la cultura italiana del Novecento*,[44] en el cual el tema de cómo se acoge a Engels ni siquiera es tenido en cuenta. Y resulta así que en un país en el que, durante un cuarto de siglo, las publicaciones marxistas y las ediciones de las obras de Marx y de Engels han dominado la escena editorial, el estudio más original, penetrante y pleno de *brío* polémico sigue siendo el de Sebastiano Timpanaro, aparecido en 1969 en una revista de provincias, *Quaderni Piacentini*.[45] Poco de nuevo cabe añadir a las palabras de este estudioso atento y apartado, que no sin cierta argucia, argumentaba con resignación «leopardiana»: «¿Materialismo vulgar?, ¿determinismo?, ¿metafísica naturalista? ¿Hegelianismo arcaico y esquemático?»: si cada vez que llega una nueva moda cultural «hace falta alguien sobre quien se pueda descargar aquello de lo que, en ese momento, los marxistas necesitan liberarse», no hace falta esforzarse en encontrarlo: «ese alguien es Federico Engels».[46] Así ha sucedido, y no sólo en Italia.

---

en POTIER, J. P. *Lectures italiennes de Marx* (1883-1983), Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1986, pp. 295-341.

[42] Ver COLLETTI, L. *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 111.

[43] Ver COLLETTI, L. *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 27.

[44] En la *Storia d'Italia Einaudi*, Turín, 1973, vol. 5, II, I documenti, p. 1585-1611.

[45] El ensayo *Engels, materialismo, «libero arbitrio»* ha sido luego reeditado en TIMPANARO, S. *Sul materialismo*, Nistri-Lischi, Pisa, 1975. Aunque también hay que señalar, en el mismo volumen, otros dos textos relacionados con el tema de Engels: *Considerazioni sul materialismo* e *prassi e materialismo*. Las tesis de Timpanaro son amistosamente puestas en cuestión por GERRATANA, V. en *Marxismo e materialismo*, recogido en *Ricerche di storia del marxismo*, Editori Riuniti, Roma, 1972, p. 100-110. De Gerratana, uno de los estudiosos italianos más abiertos a la profundización crítica del pensamiento de Engels y a su colocación en la historia del marxismo, señalamos también, además de la introducción al *Anti Dühring* antes citada, el ensayo «La funzione storica di Engels e il método della aprossimazione sistemática», en *L'Antidühring: affermazione o deformazione del marxismo?*, cit., pp. 121-129.

[46] TIMPANARO, S. *Sul materialismo*, cit., p. 55.

LA RECEPCIÓN DE ENGELS EN ESPAÑA

Pedro Ribas
Universidad Autónoma de Madrid
España

Conmemoraciones como la que nos convoca aquí no tienen por qué ser meramente necrológicas, sino que sirven para ver la actualidad de la obra, del pensamiento del autor, en este caso Friedrich Engels. Me parece muy bien el título que los organizadores han puesto a estas jornadas, «Engels y el marxismo». Primero porque se une a su nombre el asunto que dio sentido a la vida de Engels, el marxismo, del que podemos decir que él es cofundador, aunque esto de las fundaciones tenga su parte de ambigüedad, ya que puede dar lugar a la errónea idea de un edificio terminado o de una doctrina dogmática. Por ello me parece oportuna, en segundo lugar, la expresión «Engels y el marxismo», porque deja abierto el horizonte o la perspectiva bajo los cuales se va a considerar a Engels. Por mi parte, diría que esta perspectiva tiene que ser la de analizar su obra y su influencia con el rigor y el sentido crítico con que él trabajaba. Se trata, pues, de una perspectiva de actualidad: Engels, maestro del comunismo, pero maestro con un magisterio que no está sólo en su obra como documento pasado, sino que está en su permanente curiosidad y trabajo de exploración de campos diversos del saber.

Mi contribución a estas jornadas va a consistir en un repaso de la influencia que Engels ha tenido en España, ciñéndome por el momento a la etapa cronológica anterior al franquismo. Para ello dividiré este repaso en dos apartados, el de las traducciones y el de la prensa obrera. Finalmente me referiré a un tema que no es propiamente la recepción de Engels en España, sino que sería más bien Engels y España o los escritos de Engels sobre España. Este último tema me parece indispensable tratarlo aquí desde el momento en que uno de los motivos que Santiago Castillo y yo teníamos inicialmente para intervenir en estas jornadas era la presentación de dos libros en los que hemos estado trabajando estos últimos años. Como no están editados todavía, no podemos presentarlos, pero sí podemos hablar de ellos, puesto que están ya entregados a la editorial para ser publicados. Y al decir esto aprovecho para dar las gracias a la FIM por haber apoyado nuestro proyecto. Este será, pues, el tercer punto.

Traducciones de Engels al castellano

Las traducciones hasta ahora encontradas de textos de Engels editados en el período indicado suman 209, cantidad en la que se incluyen textos que son de Marx y Engels, como el *Manifiesto del Partido Comunista*. Estas traducciones se refieren a libros, folletos y artículos de periódico y reflejan, naturalmente, un dato provisional, ya que, si bien se ha intentado recoger todos los datos posibles, es claro que no se ha hecho un análisis exhaustivo de toda la prensa obrera española, en la cual habrá sin duda obras y, sobre todo, artículos que están aún sin recoger. Los datos son especialmente incompletos cuando se refieren al ámbito latinoamericano, por lo que no voy a entrar en ese ámbito. Me limito a señalar que en algunos casos la difusión en España y Suramérica es claramente inseparable, como se ve en la traducción de *El Capital* por el argentino Justo o en la difusión del *Manifiesto* que los argentinos envían a Madrid o que los españoles envían a Argentina.

Aun teniendo, pues, en cuenta la mencionada provisionalidad de los datos cuantitativos, creo que pueden extraerse algunas conclusiones sobre las traducciones.

Dejando ahora aparte el *Manifiesto*, que es sin lugar a dudas el texto más difundido de Marx y Engels en el período al que me refiero, el escrito de Engels que más éxito tuvo en España fue *Socialismo utópico y socialismo científico*, del que tengo anotadas veinte ediciones, sin contar algunos fragmentos aparecidos en la prensa. Esta difusión es muy importante en el marco de la propagación de las obras de Marx y Engels en España. Hay que recordar que en una escala de traducciones ordenada por el número de ediciones, *Socialismo utópico y socialismo científico* iría en tercer lugar, detrás del *Manifiesto*, con 48 ediciones, y de *El Capital*, con 23, incluyendo, naturalmente, las ediciones abreviadas, que son precisamente las que tuvieron más difusión. Por otro lado, la difusión de *Socialismo utópico y socialismo científico*, que, como se sabe, está formado por tres capítulos del *Anti-Dühring*, constituye un ejemplo de regularidad a lo largo del período considerado. De manera que, desde la primera edición de 1886 hasta la última, de 1938, no hay apenas interrupciones en el goteo constante que marcan las sucesivas ediciones. El paréntesis que hay entre 1910 y 1924 es un hecho general en las traducciones de Marx y Engles al castellano (conviene notar que cuando el partido marxista tiene más presencia en la vida política española, gracias a la conjunción republicano-socialista, el marxismo sufre un notabilísimo bajón editorial). El segundo texto de Engels más difundido es *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*, con once ediciones, aunque algunas de ellas, realizadas en Argentina y México, debieron de tener muy poca o ninguna difusión en España. Seguirían después, en orden decreciente, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, con nueve ediciones, *Carlos Marx*, con siete, y *Discurso sobre la tumba de Marx*, con seis.

Esto puede darnos alguna pista sobre el tipo de marxismo que se difundió en España en el período indicado. Ante todo, hay que hablar de las ausencias. Textos filosóficos como *La ideología alemana* o *La sagrada familia* no fueron apenas conocidos. De *La ideología alemana* sabemos que permaneció inédito hasta que el *Marx-Engels Archiv* lo publicó parcialmente en 1926. De manera que su ausencia en España refleja un hecho europeo. Lo que no resulta tan explicable es que no se publicara en España hasta 1968. De *La sagrada familia* sí hubo al menos dos ediciones antes de 1939, la de 1932, dentro de una recopilación de textos que incluye sólo fragmentos, y la de Claridad, editorial de Buenos Aires, en 1938. Tampoco he hallado traducciones de *La situación de la clase obrera en Inglaterra,* salvo el prólogo reproducido por *El Socialista* en 1887. Es realmente sorprendente que una obra tan decisiva de Engels tuviera tan poca difusión. Como es también llamativo que *La cuestión de la vivienda* no se tradujera hasta 1938. Pero quizá no es más sorprendente que el desconocimiento de un escrito tan directamente ligado a nuestro país como *Los bakuninistas en acción,* que no fue traducido hasta 1934.[1]

La ausencia de *La ideología alemana* y la presencia masiva de textos como *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* responden a un diseño que creo perfectamente coherente con las manifestaciones de lo que podemos llamar los esquemas teóricos manejados por el marxismo español.

Estos esquemas se van construyendo en escritos como los de Mesa, Vera, Iglesias, Ormaechea, etc. Sus puntos básicos, en los que se define qué es el socialismo, son: la lucha de clases, entendida frecuentemente como un enfrentamiento entre dos bloques, la burguesía y el proletariado; el materialismo histórico, entendido como explicación del devenir histórico en cuanto determinado por los aspectos económicos; fatalismo, entendido como próximo e inexorable derrumbe del capitalismo y consiguiente llegada necesaria del socialismo. Todos estos aspectos suelen ser englobados en lo que se llamó el socialismo científico.

Yo diría que en Mesa, en Vera, en Ormaechea, todos estos aspectos están más extraídos de Marx (de una lectura de *El Capital)* que de Engels. Pero la mención del «socialismo científico» me parece que conduce mucho más a Engels que a Marx. Me refiero al escrito de Engels *Socialisme utopique et socialisme scientifique,* cuya influencia en España es sin duda anterior a la traducción de 1886. En este folleto, que el propio Mesa califica de «introducción al socialismo científico»,[2] los socialistas españoles pudieron consolidar un esquema que ya habían edificado sobre el desarrollo social partiendo del *Manifiesto comunista* y de algunas nociones económicas contenidas en los documentos de la Internacional difundidos por la prensa del movimiento obre-

[1] Véase Rubas, P. (ed.). *Verbreitung und Rezeption der Werke von Karl Marx und Engles in Spanien,* Schriftenaus dem Karl Marx-Haus, Trier, 1994, p. 56.

[2] Mesa, J. «Federico Engels», en *El Socialista,* Madrid, 4 de junio de 1886. El artículo no está firmado, pero sospecho, por varios indicios, que es de Mesa.

ro. Hay que recordar que los españoles, al menos los dirigentes, leían el francés y utilizaban normalmente fuentes francesas para leer obras de Marx y Engels y, en general, para leer a autores marxistas europeos. De manera que es muy probable que la edición francesa *Socialisme utopique et socialisme scientifique* llegase a manos de los españoles desde su publicación, esto es, en 1880. Sea ello como fuere, conviene no olvidar que *Socialismo utópico y socialismo científico* no sólo es el texto de Engels más difundido en España, sino que algunas ediciones del mismo aparecieron en las colecciones más populares de principios del siglo XX, como Sempere, de Valencia, o Presa, de Barcelona, lo que contribuyó indudablemente a que la difusión fuese culturalmente importante, además de serlo políticamente. La amplitud de esta difusión cobró todavía mayores proporciones si tenemos en cuenta que el folleto fue publicado también por editoriales próximas al anarquismo, como la Escuela Moderna, de Barcelona, en traducción de Anselmo Lorenzo. Recordemos que fue el propio Engels quien en el prólogo de la versión inglesa de *Socialismo utópico y socialismo científico* hablaba en 1892 del éxito alcanzado por este escrito: «Es decir, que contando la actual edición inglesa, este folleto se halla difundido en diez lenguas. No sé de ninguna otra publicación socialista, incluyendo nuestro *Manifiesto Comunista de 1848* y *El Capital* de Marx, que haya sido traducida tantas veces.»[3]

Engels visto por la prensa obrera española

Cronológicamente, es Marx el autor primero traducido de los dos teóricos alemanes. En *La Emancipación*, los escritos que podemos llamar teóricos son de Marx: fragmentos de *El Capital*, de *Miseria de la filosofía*, *La guerra civil en Francia*, mientras que de Engels aparecen saludos (al congreso de Zaragoza, por ejemplo), declaraciones del Consejo general, «La república en España» y el artículo «Los mandatos imperativos». Es decir, Marx aparece en *La Emancipación* como el guía teórico, como el maestro del socialismo. Engels, en cambio, aparece como ligado a Marx, como el enlace con la Internacional y, por ello, como fiel guardador y defensor de lo que representa la Internacional en su enfrentamiento con la Alianza.

Creo que el papel de Marx y Engels en el periódico *La Emancipación* puede definirse muy bien como la afirmación de una posición teórica, la del Consejo general de Londres, orientado por Marx, y la depuración de elementos incompatibles con esa posición teórica. Los elementos incompatibles que circulaban en España y tenía gran predicamento eran Proudhon y, mucho más recientemente, Bakunin. Pues bien, en *La Emancipación* se observa el ajuste de cuentas con estos autores. Es sin duda la primera vez que en un periódico

[3] Engels, F. *Obras escogidas*, en dos tomos, tomo 2, Fundamentos, Madrid, 1977, p. 94; MEW XXII, pp. 288-289.

español alguien rechaza a Proudhon como teórico socialista, usando para ello textos del propio Marx (de *Miseria de la Filosofía).*

Pasando ahora a *El Socialista,* que es, desde 1886, el órgano en el que se expresa el partido marxista, podemos decir que aquí se da ya por supuesta la pertenencia a una orientación internacional que cada vez tiene más fuerza en Europa y que se define como socialismo o socialdemocracia, y tiene por maestros a Carlos Marx y Federico Engels. ¿Cuál es el papel que *El Socialista* atribuye a Engels? Podemos comprobarlo viendo no sólo lo que se publica de él, sino el sentido que tiene o que se atribuye a los textos publicados.

En los primeros números de este semanario[4] encontramos sendas biografías de Marx y Engels. Marx es presentado como «fundador de la Internacional» y se acentúa el carácter científico de su socialismo, a diferencia del socialismo de los utopistas. Pero lo que interesa subrayar ahora es que la obra de Marx y Engels va indisolublemente unida: «[...] Sus escritos son la fuente donde los socialistas de ambos mundos beben sus ideas sobre la evolución económica de la sociedad capitalista y sobre el advenimiento necesario de la sociedad comunista.»[5] Incluso en la forma de presentar la biografía de Engels se siguen las mismas características formales que tiene la de Marx: fotografía en el centro, texto ocupando la página entera del periódico, etc. Es de destacar que se citan más escritos de Engels que de Marx, dato que revela el papel que en esos momentos, tras la muerte de Marx, desempeña Engels como mentor del socialismo europeo y mundial. En realidad Engels no es presentado como simple amigo de Marx, sino que se resalta su amplia cultura, que queda demostrada en el *Anti-Dühring:* «Marx, juez competente en la materia, consideraba a Engels como a uno de los hombres más instruidos de Europa.»[6] Pero sobre todo conviene destacar que *Socialismo utópico y socialismo científico* es considerado como «lo que podríamos llamar una introducción al socialismo científico».[7] Ya habíamos dicho que este es el escrito más difundido de Engels y aquí Mesa[8] resalta su papel de introducción al socialismo.

Un aspecto que diferencia a Marx y Engels en el tratamiento que reciben en la prensa obrera es la conmemoración de su muerte. *El Socialista* publica durante muchos años, en torno al 20 de marzo, un artículo conmemorativo de la muerte de Marx, un artículo que, por cierto, resulta bastante rutinario por repetir, año tras año, los mismos conceptos cuando no las mismas palabras. Estas conmemoraciones no se producen en el caso de Engels, lo que indica una prioridad dada a Marx en este sentido. El detalle no es importante para definir la recepción de Engels, pero sí lo considero indicativo de lo que podemos llamar el rango concedido a los dos maestros del socialismo.

---

[4] Los días 28 de mayo de 1886 y 4 de junio de 1886, respectivamente.

[5] «Carlos Marx», en *El Socialista,* 28 de mayo de 1895.

[6] «Federico Engels», en *El Socialista,* 4 de junio de 1886.

[7] «Federico Engels», en *El Socialista,* 4 de junio de 1886.

[8] Aunque no puedo asegurarlo, tengo razones para pensar que él es el autor de ambas biografías, la de Marx y la de Engels

En la prensa socialista los nombres de Marx y Engels suelen ir unidos, pero cuando se trata de conmemorar su figura (la fecha de su muerte, por ejemplo) observamos una gran diferencia. La muerte de Engels tiene, naturalmente, un tratamiento destacado. *El Socialista* del 9 de agosto de 1895 anuncia a sus lectores que ha recibido de Londres un telegrama en el que se comunica la muerte de Engels, acontecimiento al que dedicará próximamente «el recuerdo que su memoria merece».[9] Efectivamente, el 30 de agosto *El Socialista* da cuenta de una velada, organizada por la Agrupación Socialista de Madrid, en la que intervienen Morato, Justo (el socialista argentino que se hallaba de paso en Madrid) y, finalmente, Iglesias. Los tres glosaron la figura de Engels y, según dice el periódico, «aunque la noche estaba desapacible, el salón de sesiones del Centro Obrero veíase lleno de trabajadores».[10]

El periódico socialista de Bilbao *La Lucha de Clases* recuerda también la muerte de Engels en agosto de 1895.[11] El artículo conmemorativo comienza dando la noticia de la muerte de Engels, tras lo cual reproduce literalmente, sin indicarlo, parte de la biografía aparecida en *El Socialista* nueve años antes.[12]

Podemos afirmar, sin embargo, que durante la época de la Primera y Segunda Internacional los nombres de Marx y Engels van indisolublemente unidos y se da por supuesto que su pensamiento y su aportación al socialismo son complementarios: Marx es el gran teórico de la economía, pero Engels es quien más insiste en esa teoría de Marx, quien más lleva o guía hacia la defensa, comprensión y difusión de la obra de Marx.

Hasta la llegada de la Tercera Internacional no he podido encontrar ningún documento en el que se discuta o se ponga en duda esta unidad y complementariedad de pensamiento de Marx y Engels. Hay que esperar hasta los años veinte para observar, no una discusión al respecto, sino alusiones a una momentánea obnubilación del viejo Engels, que, seducido por los resultados electorales, habría olvidado el sentido revolucionario del socialismo. Así, por ejemplo, en la «Introducción» que figura en el libro *Carlos Marx y la Internacional*, de 1923, César R. González realiza una crítica que, más que una acusación a Engels, constituye una revisión de la política seguida por la socialdemocracia europea, a la vista de lo ocurrido en la Primera Guerra Mundial. El autor de esta introducción contrapone la política reformista de la socialdemocracia a la línea revolucionaria propugnada por Rosa Luxemburgo. En este contexto afirma que «las líneas tácticas expuestas por Engels en 1895 guiaron a los socialdemócratas en todo lo que han hecho y en cuanto dejaron de hacer, obteniendo por ello su merecido fin el 4 de agosto de 1914. Conviene notar, en descargo de la conciencia del Maestro [Engels], que él murió el mis-

[9] «Federico Engels», en *El Socialista*, 9 de agosto de 1895.
[10] «En honor de Engels», en *El Socialista*, 30 de agosto de 1895.
[11] «Federico Engels», en *La Lucha de Clases*, 17 de agosto de 1895.
[12] La del 4 de junio de 1886.

mo año en que proclamaba como única acción eficaz la parlamentaria. No ha podido, pues, comprobar los catastróficos resultados de su concepción».[13] Es la primera vez que he observado un atisbo de contraposición Marx-Engels en el marxismo español. En esta introducción se inaugura la polémica, que, al aparecer este libro, en 1923, apenas va a tener trascendencia, debido al período de dictadura que comenzará en 1924, pero que cobrará especial vigor en los años treinta, durante la segunda república. Esta polémica es, en definitiva, la discusión sobre temas como dictadura del proletariado, democracia, revolución, parlamentarismo. Es, ni más ni menos, el enfrentamiento del socialismo reformista de la Segunda Internacional con el comunismo de cuño leninista, el de la Tercera Internacional.

¿Puede observarse, a raíz de este enfrentamiento (marxismo de la Segunda Internacional-marxismo de la Tercera Internacional), alguna diferencia perceptible en la difusión de las obras de Engels? Yo diría que no, que las diferencias a este respecto vienen del acento puesto en la correcta interpretación, en la correcta lectura, no tanto de que se escojan unas obras en vez de otras, ya que, al menos en el caso español, las obras de Engels que se traducen en las editoriales y en la prensa comunista y en la socialista son aproximadamente las mismas. Lo que se resalta en el enfrentamiento es que el marxismo es sinónimo de revolución (Araquistain en la revista *Leviatán*, Juventudes Socialistas en sus publicaciones) o que es sinónimo de democracia y de implantación gradual de las medidas conducentes a la justicia y la igualdad (Besteiro en *Democracia)*. Naturalmente, en este enfrentamiento lo que más se percibe es la diferencia de maestros con los que se quiere apoyar la lectura correcta de Marx y Engels: para los primeros, los maestros son ahora Rosa Luxemburgo, Lenin y, en general, el marxismo ruso; para los segundos siguen siendo los Kautsky, Labriola, Vandervelde.

Engels y España

Basándome en los escritos que van a ser publicados dentro de poco, lo primero que diría es que Engels, a diferencia de Marx, no hizo un estudio a fondo de la historia española. Marx sí realizó tal estudio con bastante intensidad en 1854, con ocasión de la revolución de 1854. Sin embargo, Engels, como hombre de gran cultura, conocía Europa entera y era un consumado políglota. Entre las lenguas que conocía estaba el español. No sabemos si se debía tal conocimiento a una afición literaria o a una necesidad profesional. Elke

[13] González, C. R. «Introducción» al libro (formado por una recopilación de escritos de Marx y Engels) *Carlos Marx y la Internacional*, Biblioteca Internacional, Madrid, 1923, p. 21.

[14] Baumgart, E. *Spanien, die spanische Sprache und Literatur im Werk von Karl Marx und Friedrich Engels*, tesis inédita, leída en la Universidad de Leipzig en 1989. Su autora es hoy una más de las miles de personas expulsadas de las universidades de la ex República Democrática.

Baumgart, en su excelente trabajo sobre Marx y la literatura española,[14] afirma que el estudio del español se debió probablemente a razones profesionales, a la preparación para el comercio al que su familia quería conducirle en exclusividad. El caso es que en 1840, a sus diecinueve años, tradujo al poeta Quintana, una traducción que constituye, por cierto, el primer trabajo que Engels firma con su nombre. Sabemos además que era un buen conocedor y admirador de la literatura española. El detalle de regalar a Marx el *Quijote* en el año 1871 es una de estas muestras de su conocimiento y aprecio de Cervantes y, sobre todo, una prueba de que el *Quijote* podía ser un libro con el que dar una alegría a Marx. Este *Quijote,* que hoy se halla expuesto en la Casa-Marx, de Trier, es probablemente el mismo que usó Jenny, la hija de Marx, y del que hizo leer unos párrafos en voz alta a Anselmo Lorenzo cuando éste se hallaba en Londres, en la casa de Marx, con ocasión de la conferencia de Londres de 1871. Lo cierto es que Engels escribió bastantes artículos sobre España. Los pertenecientes a fechas anteriores a 1871 son de carácter militar: «Armada», «Ayacucho», «Albuera», «Badajoz», «Bidasoa», «La guerra mora», «Zaragoza-París», «El ejército español» son artículos exclusivamente militares y que demuestran el inmenso conocimiento que Engels poseía de la guerra, de la estrategia militar. Nada tiene de extraño que sus artículos fueran a veces tomados por escritos de un general prusiano. Concretamente los escritos militares que acabo de mencionar son artículos en los que no se hace referencia a luchas sociales, a consideraciones de orden político y menos de orden moral. La guerra es considerada exclusivamente desde el punto de vista de la estrategia y Engels se limita a considerar los errores y los aciertos que justifican la derrota o la victoria en la batalla. Impresiona, desde luego, la precisión con que describe no sólo el número de soldados que forman los ejércitos o el tipo de armas que usan, sino la situación exacta de las fuerzas: forma del terreno, con detalles precisos de colinas, distancias, etc. Teniendo en cuenta que Engels no estuvo en España, es claro que tuvo que contar con fuentes muy especializadas para poder ofrecer tal cantidad de detalles. Pero Engels no se limita a describir, sino que enjuicia la estrategia empleada en el planteamiento de las batallas. En los tres artículos que escribe sobre la guerra de África («The Moorish War») critica sin contemplaciones al general O'Donnell por emplear artillería pesada, dificultando así la rapidez de movimientos de la expedición, por avanzar tan lentamente (¡treinta días para recorrer las veintiún millas que separan Ceuta de Tetuán!, exclama Engels), por no combinar correctamente la acción de las fuerzas navales con el avance de las tropas por tierra, etc.

¿Cuál es la visión que Engels tiene de España? En realidad no nos ha dejado ningún trabajo en el que considere por extenso la situación española. Marx sí que escribió por extenso sobre España en sus artículos sobre la revolución de 1854, que he traducido de nuevo en el libro del que estoy hablando, pero en el caso de Engels hay que entresacar tales consideraciones de distintos lugares: por ejemplo, el artículo «La república en España» o la serie de artículos

Los bakuninistas en acción. En ambos casos se trata de escritos publicados en la prensa alemana y pensados para los alemanes, no redactados para los españoles, y digo esto porque Engels escribe sus artículos de prensa con una finalidad determinada, finalidad que depende del público al que se dirija. Si Engels hubiese escrito estos artículos para la prensa española, seguro que su contenido y sus acentos hubiesen sido distintos, aunque su espíritu de combate y su optimismo acerca de la victoria del socialismo hubiesen sido los mismos.

¿Cómo considera él la situación de España? Tanto en «La república en España», que es un artículo de marzo de 1873, como en *Los bakuninistas en acción,* que es una serie de artículos del mismo año, deja traslucir claramente que opera con un esquema de desarrollo según el cual el proletariado surge conforme se extiende la industria. El proletariado, como fuerza revolucionaria, va, pues, ligado al capitalismo y a la burguesía. Más capitalismo, más industria, significan más proletariado; más proletariado quiere decir más potencial revolucionario, más proximidad del socialismo. Sobre esta base descansaba su confianza en la llegada de la futura sociedad socialista.

Engels pensaba que España, en 1873, era un país atrasado. En el artículo «La república en España», tras hacer un análisis de la república como forma de gobierno, concluye que su importancia reside en «no ser más que el limpio escenario del grande y último combate de la historia mundial. Ahora bien, para que este combate entre burguesía y proletariado llegue a una decisión tienen que hallarse también suficientemente desarrolladas ambas clases en sus respectivos países, al menos en las grandes ciudades. En España sólo ocurre esto en algunas zonas del país».[15] En *Los bakuninistas en acción* afirma aproximadamente lo mismo: «España es un país tan atrasado desde el punto de vista industrial, que todavía no puede hablarse allí en absoluto de una inmediata emancipación plena de la clase obrera. Antes de llegar a ella, España tiene que recorrer diversos escalones previos de desarrollo y quitar de en medio toda una serie de obstáculos» *(Los bakuninistas en acción,* ibídem).

Engels pone de manifiesto en estos artículos su incurable optimismo, que le hizo confiar, ininterrumpidamente desde los años cuarenta, en la caída inevitable del capitalismo y en la victoria del socialismo.

Me parece oportuno subrayar que Engels hace uso no sólo de la documentación de la prensa internacional para hablar sobre España, especialmente de la prensa inglesa, sino de los informes que le enviaban los españoles. Por ejemplo, en *Los bakuninistas en acción* usa profusamente el documento que le había adjuntado Mesa en carta del 27 de agosto de 1873 y que lleva por título «La Nueva Federación Madrileña a los delegados al sesto [*sic*] Congreso general». Esta es una ventaja de la que disfrutaba Engels respecto de Marx al

[15] Engels, F. «La república en España», en el volumen al que me refiero, en prensa en editorial Trotta.

escribir sobre España. Marx no tuvo ningún interlocutor privilegiado para escribir sus artículos acerca de la revolución de 1854, mientras que Engels poseía a un interlocutor de excepción, que era esta figura tan destacada en los orígenes del marxismo español, el infatigable José Mesa.